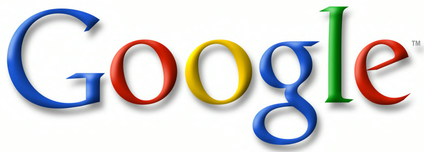
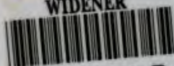
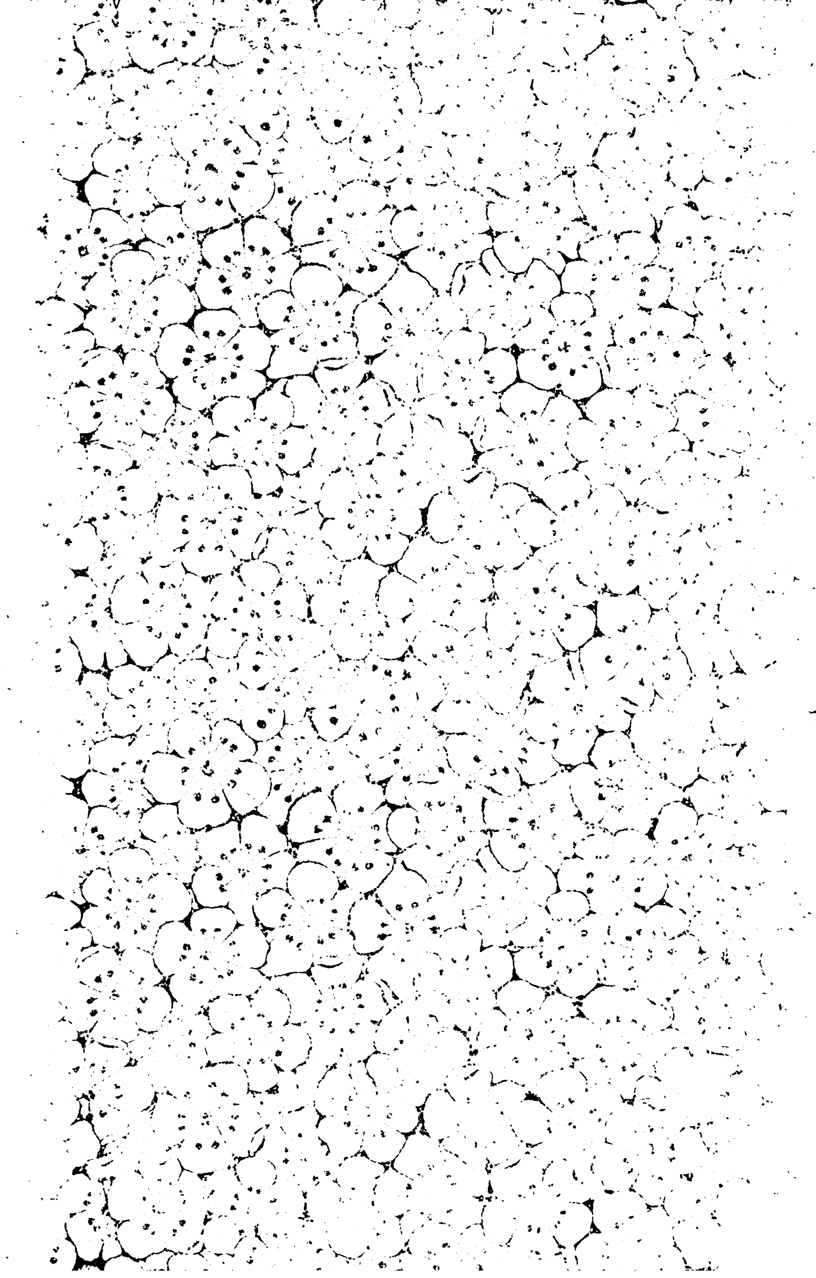



WIDENER
HN ND5U P



SJUKDOMEN TILL DÖDS;

EN KRISTLIG PSYKOLOGISK UTVECKLING
TILL
UPPBYGGELSE OCH UPPVÄCKELSE.

AF

ANTI-CLIMACUS.

UTGIFVEN AF

S. KIERKEGAARD.

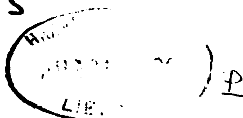
ÖFVERSATT AF

Z. GÖRANSSON.

JEMTE FÖRORD AF

W. RUDIN.

STOCKHOLM,
A. V. CARLSONS FÖRLAG.



Stockholm, Nya Tryckeri-Aktiebolaget, 1881.

Förord af den svenske utgifvaren.

Under sistlidne vår meddelade öfversättaren af detta arbete, Lektor Z. Göransson i Stockholm, som då redan länge af sjuklighet varit bunden vid sitt rum, till undertecknad, att han i det närmaste hade färdig en öfversättning af två bland Sören Kirkegaards efterlemnade skrifter, nemligen den här föreliggande och hans s. k. "Christelige Taler", och uttalade sin önskan att få dessa öfversättningar befordrade till trycket. Denna önskan kom emellertid icke till fullbordan före hans ett par månader derefter oförmodadt inträffade död, den 30 Maj detta år. Med anledning af denna hans önskan och af det gemensamma intresse utgifvaren med öfversättaren hyst för Sören Kirkegaards person och verksamhet, har utgifvaren känt det för sig såsom en kär pligt att ombesörja dessa efterlemnade öfversättningars utgifvande, och lemnas härmed den första af dem i läsarens händer.

Att här afgifva något slags vitsord eller rekommendation för Kirkegaards arbete skulle utan tvifvel vara emot dennes egen ande*). Må hans verk tala för sig sjelf till "den enskilde". Blott hvad öfversättningen angår torde utgifvaren få intyga, att den är så god man väl kan önska.

Deremot har utgifvaren känt en maning att genom tecknandet af en liten obetydlig minnesruna

*) Angående ställningen af boken »Sygdommen till Døden» i den Kierkegaardska literaturen hänvisas till utgifvarens arbete »Sören Kierkegaards person och författarskap», pag. 184 ff.

bidraga till uppfriskandet och bevarandet af den bortgångne öfversättarens bild bland hans efterlefvande vänner och bekanta. Han gör detta med hans närmastes medgifvande och efter att från denna sida hafva inhemtat de nödigaste meddelelser. För öfrigt tjena honom till källor dels en liten värdefull uppsats om den bortgångne af en bland hans närmare vänner i tidningen "Helsingen", af den 18:de sistl. Juni, dels några af den bortgångnes enskilda bref till en af hans forna lärjungar, dels den lilla personliga kännedom utgifvaren sjelf haft af honom.

Zacharias Göransson var född den 10 Juni 1823 i Asens by af Ofvansjö socken i Gestrikland. Han var, såsom så mången ädel man, framgången ur "folkets" led. Hans fader var bergsman och kyrkovärd. I samma stånd förblefvo ock några hans bröder. Under åren 1833—43 genomgick han såsom lärjunge Gefle högre lärdomsskola och gymnasium och räknades både af lärare och kamrater såsom den utmärktaste på sin afdelning både i sitt sedliga förhållande och i flit och framsteg. Redan nu utmärkte han sig i det ämne, som sedan blef ett af hans hufvudämnen: grekiskan, der han handleddes af dåvarande lektorn i Gefle, ännu lefvande prosten i Hellestad, P. I. Emanuelsson. Han öfvade sig redan som gymnasist i skrifvandet af detta språk, något som för den tiden var högst ovanligt. Vårterminen 1843 aflade han studentexamen i Upsala. Han tillhörde der Gestrike-Helsinge nation, såsom hvars hedersledamot han qvarstod ännu vid sin död. I början af sin studenttid trycktes han af mycket torftiga omständigheter. I hans efterlemnade dagbok finnas anteckningar ända från hans ungdom. Dessa hafva dock icke ansetts lämpliga till offentligt meddelande. De vitna om många inre strider, mycken

kamp och bön. Något, hvaraf han synes mycket hafva lidit, var en känsla af ensamhet. Han liknade häri sin danske samtida, hvilkens skrifter sedan blefvo för honom af så mycken betydelse. Få hafva väl, säger en honom närstående, så som han haft behof af familjelif och ett förtroligare meddelande. Men genom sin uppfostran var han, på sätt och vis, skild från sin fädernefamilj till intressen och åskådningssätt, ehuru han alltid bibehöll stor tillgifvenhet för sina bröder och en obegränsad vördnad och hängifvenhet för sina föräldrar. Från föräldrahemmet synes han ock hafva erhållit de första väckelserna till det religiösa allvar, som sedermera följde honom, och som aldrig hos honom, såsom hos så mången, synes hafva lidit något väsentligt afbräck genom hans studier, bland annat grundliga studier af filosofi.

Såsom så mången annan obemedlad yngling måste han sjelf genom egen undervisning söka förvärfva sitt uppehälle. Han var lycklig nog att längre fram under sin studietid erhålla en akademisk kondition i Upsala, i dåvarande rektorn vid elementarläroverket Annerstedts hus. Han åtnjöt der mycket godt, men gaf icke heller litet tillbaka. Han bildade en ljuspunkt i familjen, och var af synnerlig betydelse för dess yngre medlemmar, hvilka han gerna om aftnarne samlade omkring sig till små vitra öfningar. Han är också i tacksamt minne hos dessa sina forna lärjungar. Af sin stränge, ehuru i hjertat dock så ömsinte principal hade han utan tvifvel mycket att lära, om han än stundom i pedagogiska frågor och annat var med honom af olika tankar. Huru han fortfarande tänkte och kände om denne man, som säkert ännu är i aktadt minne hos tusentals lärjungar, kan man se af följande ord, som han skref vid erhållen underrättelse om hans död: »Ehuru det med

hans bortgång åter har uppstått ett tomrum äfven i min och de minas innerligare vänkrets, och ehuru jag vet, att derigenom en glödande själ mindre här på jorden frambär förböner till Herren både för dem, som kände, och dem, som misskände honom, så kan jag dock ej annat än betrakta hans vandring till den yttersta hvilan såsom lycklig, emedan han utan tvifvel sjelf efterlängtade den och motsåg den med glädje. Derför var min första tanke: Guds frid och välsignelse öfver hans hvila och öfver hans lif, öfver hvad han verkat och velat verka! Och samma tanke förblifver oskiljaktig från mitt tacksamma minne af den gamle alltid varmhjertade faderlige vännen".

År 1851, den 28 Mars, aflade Göransson filosofie kandidatexamen och promoverades samma år till filosofie doktor.

Från hans yttre ungdomslif erinra vi, att han redan tidigt visade icke ringa anlag såsom skriftställare och skald. Hans vänner och kamrater fästade i detta afseende stora förhoppningar vid honom. Men han kom aldrig att med allvar egna sig åt sånggudinnans tjenst. Måhända sammanhängde detta såväl med hans anspråkslösa sinne som hans afsky för allt hvad frasmakeri hette, såväl i tal som skrift, något hvartill så lätt poesien förleder. Han älskade mest den rena och flärdfria stilen, något som han äfven sökte inskärpa hos dem, som voro hans lärjungar. Från senare år skrifver han om sig sjelf, att han, "en gammal stil-korrektör, nu kommit derhän i kritik, att han af hyper-sjelf-kritik för egen del knappt vågar skrifva en rad mera, nb. såsom författare: såsom expeditionshafvande får jag nog gå på." Emellertid är det lilla han efterlemnat i skrift af icke ringa värde. Det rör sig på dels den klassiska literaturens, dels filosofiens, dels pedago-

gikens, dels skönliteraturens område. Hans första akademiska arbeten voro hans disputation för graden (1851): öfversättning på svenska af "Sulpicias och andras elegidier", och år 1853 en afhandling öfver ett arbete af Aristophanes. Men redan år 1847 vann han svenska akademiens pris för öfversättningar från latinska skalder. Och då han 1851 sjelf promoverades, skref han promotionsverserne. Detsamma skedde ock vid promotionen 1854, då han, såsom han yttrade sig till utgifvaren, "sökte nedlägga ett evangelium" i sina verser. Båda dessa små skapelser utmärka sig för religiös hållning och formskönhet. Afvenså författade han år 1852 orden till sorgefesten efter prins Gustafs död. I hans dagbok finnas äfven ett antal poesier, såsom sonetter, elegier, m. m.

Såsom prof på hans religiösa allvar från denna hans ungdomstid kunna vi äfven anföra en liten omständighet, säkert obekant för de flesta, och som, äfven för dem som kände sjelfva faktum, säkert i allmänhet var obekant till sitt ursprung. I November 1854 lät det Britiska och utländska bibelsällskapet, i anledning af sitt 50-års jubileum, utdela ett exemplar af det nya testamentet till alla studenter i Upsala äfvensom till samtliga andra protestantiska universitet i Europa. I början af följande år öfverraskades man i Upsala af en liten anonym skrift med titel: "Hvad betydde den gåfvan, ett ord till studenter af en student" och med grekiskt motto "känn dig sjelf." Denna skrift var af Göransson*). I ett litet förord förklarar författaren, att talet egentligen varit ämnadt att hållas vid "Knutfesten", ehuru det icke blef af.

---

*) Skriften är tryckt hos »Wahlström & C:o», Upsala 1855, men finnes tyvärr icke mera att tillgå. Den är högst läsvärd.

I en fin ironisk stil (som otvetydigt påminner en kännare om författarens studium af Kierkegaard) erinrar nu talet vid denna "minnenas och löftenas fest" om *ett* minne från det flydda året, som man så när glömt, nemligen den *ena* och samma bok, som under året förökat en och hvarenda en students bibliotek utan någon hans utgift, nemligen det skänkta Nya Testamentet. Efter att hafva tagit för gifvet, att äfven denna bok innehåller "minnen och löften" i en krans af äkta ädelstenar, kommer författaren till sin fråga "hvad betydde denna gåfva?" Han gisslar nu fint hvarjehanda föraktliga studentyttranden om densamma, t. ex. om gifvarnes enfald, som menat, att vi ännu lefva i Nya Testamentet, ehuru vi enligt O. O.*) ju egentligen lefva hvarken i det Gamla eller Nya Testamentet, utan i det nittonde århundradet, o. s. v. Derpå visar han, huru gåfvan betyder *en fråga* — visserligen icke någon tentamensfråga — den frågan: "hvad betyder *kristendomen* hos eder studenter", en fråga som nu författaren låter allt mera närgående tränga sina läsare in på lifvet. Denna fråga, säger han, är sannolikt med särskild förkärlek och förtroende ställd till *studenter*, då desse ju icke pläga sakna varmt hjerta och öppen blick för hvad tidens stora frågor betyda. Men kanske har kristendomen intet stort och betydelsefullt i sig? Författaren erinrar då, hvad han läst i sin verldshistoria, huru vi genom kristendomen fått det bästa vi ega, grundvalen till hela vår bildning, o. s. v. Men just emedan den är grundvalen, är den icke något, som blott varit, utan som *är*. Och derför är frågan till oss om kristendomens betydelse icke en fråga efter hvad vi tänka

*) Pseudonymen Orvar Odd, som haft detta hedniska yttrande.

eller känna om kristendomen såsom något förflutet, utan om hvad den *nu är* för vårt hjerta och lif. Och denna fråga gäller icke blott kåren, utan *en och hvar*, den enskilde.

Men samma gåfva betyder också något mera, den är tillika en *uppfordran*. Om kristendomen ännu är föga eller intet för dig, så låt den — säger gåfvan — blifva *något*, att icke ditt kristna namn må vara en osanning. Betyder den åter redan något för dig, då må du ock göra denna betydelse gällande både i gåfvans användande och i annat ditt görande och låtande. Läs då denna bok och förstå den och tro och bekänn och styrk så dina bröder.

Men fråga vi då ytterligare: Hvad kunna vi egentligen göra vid denna sak, vi studenter, vi som ännu icke äro hvarken statsmän eller krigare eller ens män? Svar: Det tillhör oss icke att från vårt svaga studentläger förhålla oss angripande. Men vi kunna *försvara* vårt läger mot fiender, mot smygande agitationer, mot underhandlare, som vilja aflocka oss en usel dagtingan med sanningens motståndare. Mot sådant höfves det att "stå stark" och att derför göra sig förtrogen med det äkta försvarsvapnet — det Nya Testamentet sjelf.

Men likasom frågan, så är ock denna uppfordran ställd till en och hvar. Den tillåter icke ansvaret att öfverflyttas på kåren. Men visst är, att, om hvar och en enskild af oss lade detta på hjertat, så skulle vi tillsammans bilda en studentkår, som vore den starkaste i verlden. Och behöfde denna draga till strids mot någon "liga" så kunde den med mod sjunga sin store konungs stridssång, då han gick att segra och dö för protestantismen: "förtäras ej du lilla hop". — Slutligen påminnes om, huru många stora och ädla andar, som förstått att studera sitt Nya Testamente

tillsammans med klassikens eller filosofiens eller naturvetenskapens förnämsta alster utan att förvexla dem med hvarandra, utan att t. ex. göra naturdyrkan och kristendom till ett. — Kanske — slutar författaren — skall man, om man besinnar allt detta, förstå, att denna gåfva är det betydelsefullaste minnet från det förflutna året, ett minne, som »*uppfordrar till det allvarligaste*, men tillika *innehåller de heligaste löften.*»

Vi hafva så utförligt handlat om detta lilla tal, emedan deri afspeglar sig, huru Göransson tänkte och handlade som student och lärare i Upsala. I samma anda är äfven det lilla filosofiska specimen affattadt, som han den 16 Maj 1859 försvarade för ett lektorat vid Upsala läroverk. Det handlade om "möjligheten af kristlig filosofi — aforismer".

Då detta lilla arbete förträffligt karaktäriserar Göranssons filosofiska ståndpunkt, eller ock allmännare uttryckt "den Kirkegaardsk-filosofiska" ståndpunkten, så gifva vi här en kort öfversigt af dess innehåll.

Man har ofta — heter det — talat om "kristlig filosofi". Men för att en filosofi skall vara kristlig, måste det mellan filosofien och kristendomen råda *väsentlig öfverensstämmelse.* Båda måste derför noga bestämmas till sitt egentliga *väsen* och sedan jemföras med hvarandra, om öfverensstämmelse dem emellan är möjlig. Och en hvar måste vid denna bestämning "svara för sig sjelf". *Hvad är då filosofi?* Såsom något af alla de skiftande filosofiska systemerna erkändt framgår, att filosofien är "den högsta *vetenskapen*", vetenskapen om sanningen, om varandets högsta grunder, om det absoluta. Dess kunskapsprincip är vid dess forskande *förnuftet.* Blott hvad som enligt förnuftet kan gälla såsom allmänt giltigt, vill filosofien

upptaga i sitt system. *Hvad är åter kristendomen?* Detta måste bestämmas ur kristendomens kunskapskälla: bibeln. Kristendomen är *religion* eller gudsförhållande, och ett sådant som helt och hållet hvilar på en förmedling af dess stiftare, Kristus, hvilken icke blott utger sin lära för sanningen, utan sjelf säger sig vara sanningen, d. ä. Gud sjelf. Men tillika är Gud i honom vorden menniska. Och det är nu han, som upprättar hela en menniskas gudsförhållande. Sjelf är hon, såsom syndare, dervid till den grad oförmögen, att hon till och med måste af Kristus födas på nytt. Och kristendomens grundfordran, tron på honom, som måste grunda ett subjektivt lifsförhållande till honom, måste skänkas henne af Kristus. Hon kan blott förhålla sig mottagande. Men trons föremål är just detta obegripliga: Att Gud är vorden menniska.

Kunna nu dessa båda, filosofi och kristendom, under sådan bestämning af deras väsen, träda i det förhållande till hvarandra, att det kan blifva fråga om "en kristlig filosofi"? Båda handla nu visserligen om den högsta sanningen; men fråga är om deras sätt att behandla denna. Det måste ock härvid blifva filosofien, som tager initiativet till ett närmande till kristendomen, ty den senare vill till följe af sin natur blott träda i förhållande till den enskildes sökande efter evig salighet. Kan då kristendomen få rum uti filosofiens system? Filosofien behandlar sanningen såsom föremål för ett förutsättningslöst tänkande. Den kan således icke antaga kristendomens innehåll såsom sanning, blott derför att det utgifver sig för ett faktum, af mer eller mindre bestyrkt auktoritet. Utan filosofien måste pröfva kristendomens sanning efter förnuftet, i hvilket hon anser sig hafva del i den absoluta sanningen. Men nu motsäger kristen-

domen i sin grundlära om Guds menniskoblifvande, om denne "lärare af sanningen, som i sin person är mer än sin lära", allt hvad spekulationen har sig bekant om förhållandet mellan det förnuftiga och sinliga. Specielt är ju *undret*, hvarmed bland annat kristendomen vill bevisa sin sanning, något oförklarligt. Följaktligen måste *tron*, hvarmed kristendomen omfattar undret, vara något annat än vetandet eller begripandet. Resultatet blir, att filosofien måste förklara kristendomen antingen såsom en orimlighet eller ett under. "I båda fallen afsäger hon sig all förbindelse med kristendomen. Det orimliga är det falska, undret är det oförklarliga, intetdera kan filosofien upptaga i systemet — men derför kan hon icke heller blifva kristlig filosofi."

Men, kunde det sägas: Kan då åtminstone icke en menniska, sedan hon en gång kommit till tron, filosofera i tron, göra trons föremål till sitt föremål, och så söka upphöja tron till vetande? Häremot protesterar tron, ty hon vill icke gälla såsom en lägre grad, från hvilken man går vidare, utan så länge den troende lefver på jorden, kan tron icke gå upp i något annat, med mindre hon sjelf går under.

Visserligen har tänkandet sin rätt på sitt område. Men just om man tänker rätt, skall man inse, att man väl "aldrig kan komma att förstå, huru det skulle vara möjligt att ställa sig i objektivt och intresselöst (förutsättningslöst) förhållande till det, hvars personliga och subjektiva fasthållande i hvarje ögonblick är den troendes absoluta pligt, för hvilkens uppfyllande han finner sig behöfva uppbjuda den yttersta ansträngning och kamp äfven mot det objektiva tänkandet, både sitt eget och andras, att detta icke må förleda honom att blifva objektiv i det subjektiva, för att kanske

derpå blifva subjektiv i det objektiva — beggedera till föga fromma vare sig för hans filosofi eller hans kristendom. Hvad han tänker subjektivt, tänker han icke i filosofiens intresse, hvad han tänker objektivt, tänker han icke i trons eller kristendomens. Begge dessa intressen må hvar för sig vara honom så dyrbara som helst, af denna förening blifver det dock ingen kristlig filosofi.“

Slutligen kan man emellertid fråga, huruvida icke sjelfva den kristliga *teologien* bör få gälla såsom “en kristlig filosofi“, då ju äfven den är en vetenskap om den högsta sanningen. Men härvid är att märka, att teologien utgår från tron och dermed från en *förutsättning* om uppenbarelsens och undrets absoluta sanning. Filosofien åter utgår *förutsättningslöst* från förnuftet. Dessa båda utgångspunkter äro ju oförenliga. Sjelfva teologiens utgångspunkt är en “ovetenskaplig“. Och skulle än teologiens forskning i öfrigt kunna gälla såsom ett filosoferande, så blifver det dock alltid ett sådant på en ofilosofisk grund. Vill man strängt urgera begreppet “vetenskap“, så kan teologien icke ens gälla såsom en sådan. “Ett under kan ju icke vetas.“

Härmed har nu — säger författaren — han visserligen icke velat varna hvarken för filosofien eller ännu mindre för kristendomen. Båda stå såsom det högsta hvar på sitt område, filosofien på det teoretiska, kristendomen på det praktiska. Men just derför få de icke förblandas med hvarandra. Framför allt tillhör det filosofien att här såsom alltid skarpt “distinguera“. Det allmänna medvetandet är mycket frikostigt med benämningen “kristlig“. Men för denna såsom en tom titel må ju filosofien betacka sig. Den kan väl dock icke vilja utgå från två principer.

Men om nu "kristlig filosofi" således är en motsägelse, så hindrar detta icke, att någon kan vara en "kristlig filosof", d. v. s. en sådan, som, oberoende af sin filosofi, blifvit en kristen. "Men måste då icke" — slutar författaren — "en sådan öfvergifva sin filosofi, d. ä. vetandet, för att kunna tro och fasthålla tron? — Visserligen; eller också: han »*måste detta göra och dock det andra icke låta*»*).

Vi öfvergå nu till Göransson såsom lärare och pedagog. Han hade redan sedan 1846 tjenstgjort såsom extra-lärare vid Upsala katedralskola i klassiska språk och filosofi. Slutligen efter en tolfårig tjenst såsom extraordinarie lärare, utnämndes han nu år 1859 i dessa ämnen till ordinarie lektor. Han fortfor med denna befattning till 1866, då han utnämndes till rektor vid Halmstads högre elementarläroverk. Denna befattning bibehöll han blott till hösten 1871. Han synes aldrig hafva blifvit rätt hemmastadd på denna plats. Han längtade tillbaka till den nordligare delen af sitt fosterland, som han plägade kalla "Sverge" i motsats till sitt närvarande exilium. Han utlåter sig härom stundom ganska rörande. Så skrifver han 1869: "Till min somatiska skröplighet bidrager förmodligen också den modlöshet, som icke sällan ännu öfverväldigar mig och som utan tvifvel är syster till den hemsjuka (d. v. s. längtan tillbaka till Sverge), hvaraf jag här sannolikt fortfarande kommer att täras — till dess jag bemannar mig och sliter mig härifrån." Till framkallandet af dylika känslor bidrogo väl ock icke så litet åtskilliga kollisioner, i hvilka han kommit, på grund af sitt samvetsgranna handhafvande af rektorsembetet.

*) I hvad mån utgifvaren delar eller icke delar denna uppfattning af förhållandet mellan tänkande och kristendom, torde han få tillfälle att på ett annat ställe uttala.

— Slutligen "bemannade han sig", begärde att blifva entledigad från sin rektorsbefattning och sökte och erhöll ett lektorat vid Stockholms gymnasium, vid hvilket han qvarblef till sin död.

Pedagog var G. till lif och själ, och under sin långa tjenstetid såsom praktisk lärare, ungefär 35 år, var han derför äfven betänkt på att befästa sig i pedagogikens teori och befordra dess studium bland andra. I detta syfte företog han redan 1855 en resa till Danmark för att i Köpenhamn och kringliggande städer taga kännedom om detta lands lärda skolor. Under sommaren 1864 besökte han, understödd af ett statsanslag, åtskilliga läroverk i Tyskland, för att inhemta kännedom om vissa delar af elementarundervisningen. Han erhöll också sedan dess åtskilliga förtroenden i pedagogisk väg. Så blef han våren 1865 förordnad att vara ledamot i den kommission, som var tillsatt för behandling af åtskilliga till språkundervisningen inom elementarläroverken hörande frågor, och deltog i dess arbeten under åren 1865—66. År 1874 blef han förordnad att vara ledamot i direktionen öfver seminariet för bildandet af lärarinnor. Vidare begynte han år 1873 på gifvet uppdrag att hålla pedagogiska föreläsningar för de lärarekandidater, som vid Stockholms elementarläroverk genomgingo s. k. profår, en befattning hvarmed han fortsatte till nära sin bortgång. Denna förtroendepost såsom föreståndare för den teoretiska profårskursen var honom kär och den bästa belöning han kunde få för sina mångåriga och trägna pedagogiska studier. Huru djupt allvarligt han uppfattade sin egen och i allmänhet pedagogens ställning, kunna vi se af följande skriftliga yttrande från hans sista sjukdom: "Jag ville gerna sätta alla menniskor, och främst de magthafvande, i rörelse för att göra allt för vårt uppfostrings- och undervisningsväsen

eller åtminstone lära sig inse, att på detta beror hela vårt väl, både det sociala, politiska och religiösa lifvet. Men här sitter jag magtlös och når ej längre än till mina lärarekandidater, om ens till dem. Nå ja, med dem är det emellertid, som början måste göras. Ty det står fast, att skolorna äro jemnt upp sådana, som lärarne äro, och hvad lärarne äro eller blifva, beror numera utan tvifvel till väsentlig del af de impulser, som kunna gifvas dem under profåret. När jag tänker derpå — och jag tänker derpå snart sagdt dag och natt, ty jag har så godt om tid öfver dertill — så vet jag ej, hvilkendera känslan pulserar starkare och häftigare i mitt arma hjerta, känslan af nedslagenhet öfver mina små krafter eller känslan af upplyftande hänförelse för den stora uppgiften och mitt kall såsom lärare för blifvande lärare. Men af det fyrtiotal kandidater, med hvilka jag hittills haft att göra såsom teoretisk profårsföreståndare, huru många hafva väl månne fattat den innersta och enkla kärnan af min teori, hvilken korteligen uttryckt är: att teorien är intet, derest han ej omsättes i lefvande praktik: att praktiken icke heller är något, derest han ej utgår från en genomreflekterad teori; att både den ena och den andra äro intet, derest icke båda hafva sin rot i en genombildad personlighet eller i en sant personlig bildning — huru många eller huruvida ens någon fattat denna enkla lära och kommer att söka göra den fruktbärande, det vet jag icke. Än hoppas jag det bästa; än fruktar jag också, ty jag är ej okunnig om, huru fladdrande vår tid är icke minst i sina meningar rörande uppfostran och undervisning, både den högre och lägre; och naturligtvis måste ungt folk framför allt följa med de sista "strömningarna" i kulturlifvet, som det heter".

En frukt af hans pedagogiska arbeten var hans bok om "undervisningen i klassiska språk, modersmålet oah filosofisk propedevtik vid tyska gymnasier", reseberättelse från hans tyska resa (intagen i Upsala högre elementarläroverks årsprogram, 1865), äfvensom hans öfversättning och bearbetning af H. Kerns "grunddrag af pedagogiken" (Stockholm 1875, 77), i hvilken denne författare söker sätta i system de Herbarthska pedagogiska teorierna. Äfven har han såsom rektor i Halmstad utgifvit flera årsberättelser för dervarande skola och under några år deltagit i redaktionen af "Tidskrift för Sverges läroverk". Att han icke var nöjd med mycket af tidens företeelser på det pedagogiska området, märkte man lätt vid umgänge med honom och af hans bref. Det framgår äfven af företalet till den nämnda pedagogiken. Och särskildt upprördes han mycket af ett bland de senare årens läraremöten, på grund af det sätt, hvarpå en del frågor der behandlades. När så behöfdes, kunde han väl hafva en skarp satir till hands för att gissla det origtiga på detta såsom andra områden. — Då man en gång vid riksdagen hade lupit till storms mot de klassiska språken, med några lärda män och särskildt elementarläroverkslärare i spetsen, skrifver han: "För min del är jag öfvertygad, att de farligaste fienderna till våra läroverk finnas just inom läroverken sjelfva, d. ä. inom lärarekåren. Funnes ej inom den så många apostater och renegater, eller i allmänhet så mycken pedagogisk blindhet och liknöjdhet, så betydde allt annat intet. Till och med pressen skulle då nödgas taga reson". — "Hade jag" skrifver han en annan gång — "medel, så upprättade jag ett privat läroverk, der jag fick välja både lärare och lärjungar."

Göransson var en kritiskt anlagd natur och hade utbildat denna gåfva genom studiet af filosofi. Bland de gamla anslogs han i följd af sitt eget skaplynne helt naturligt af Sokrates och Plato; han hade ju ock genom sin förtrogenhet med grekiskan ett osökt tillfälle att studera den senare på hans modersmål. År 1859 utgaf han "Platos Crito, in usum scholarum". Det låg derför ock nära, att han skulle känna sig dragen till sin samtids Sokrates, peripatetikern i det moderna Athen, Sören Kirkegaard i Köpenhamn; och vi vända oss nu slutligen till en kort skildring af hans sammanhang med denne författare. Göransson hör utan tvifvel till Kirkegaards äldsta vänner i vårt land. Redan då utgifvaren i början af femtiotalet tillsammans med den för den inre missionen så varmt nitälskande studenten, sedan presten Hans Jakob Lundborg lärde känna honom, synes han hafva varit grundligt förtrogen med Kierkegaard. Denne fann här en af dessa "enskilda", som han önskar till läsare, icke en ytlig beundrare, icke en beställsam utropare, utan en tyst begrundare, som djupt i sig upptog hans åskådning. Emellertid varnade han redan då en vän för att *för uteslutande* läsa honom. Just på denna grund var hans länge icke angelägen, att Kierkegaard skulle blifva öfversatt på svenska. Han menade, att de, som verkligt ville läsa honom, väl kunde tåla vid mödan att uppsöka honom på hans modersmål. Genom sin skarpa blick för hvad Kierkegaard innerst menade var Göransson ock en af dem, som länge väntat på något dylikt, som inträffade genom Kierkegaards sista uppträdande 1854, 55, och han var bland dem, som i Sverge uppmärksammast och noggrannast följde denna strid. Han besökte ock K. i Köpenhamn under sommaren 1855*). Emeller-

*) Göransson var den person från Sverge, som omta-

tid insåg han bättre än de flesta, huru litet detta Kierkegaards uppträdande skulle kunna förstås af någon annan än den, som stod saken närmare och hade tillegnat sig hans föregående skriftställareverksamhet. Han ogillade ock derför det oförmedlade öfversättandet af flygbladet "Öjeblicket" på svenska, så befogadt han än betraktade detta angrepp i och för sig*). Året efter Kirkegaaards död 1856 sökte han deremot genom en öfversättning (anonym) af professor Rasmus Nielsens skrift "Om

las i utgifvarens bok öfver »S. Kierkegaards person och författarskap», pag. 327.

*) Utgifvaren har kort efter Kirkegaards död emottagit ett bref från Göransson, med svar på frågan, hvad K. menar med sitt angrepp, hvari han uttalar sig i denna rigtning: »Kierkegaard är» — skrifver han — »för litet känd och läst hos oss, för att kunna uppfattas någorlunda riktigt i detta sista uppträdande. Han är dessutom långt ifrån att vara en författare för den stora mängden; till och med pluraliteten af de s. k. bildade och lärde sakna förutsättningarna för en riktig uppfattning af hans författarskap. Derför kan det vara vådligt att så utan vidare strö ut hans satser, isynnerhet som ju tidningarne genast äro till hands och kommentera, hvar och en i enlighet med sin färg. — Förhållandet är i sjelfva verket annorlunda i Danmark, der snart sagdt alla äro uppväxta under ett slags inflytelse af Kierkegaardska litteraturen, och der anledningarna till K:s protester äro mera i ögonen fallande. — Icke desto mindre anser jag, att K:s uppträdande kan och bör tillämpas på hvilket land och folk som helst, således äfven vårt, och att enhvar kristen och ännu mer enhvar kristnad hedning der har åtskilligt att tänka på. Hur pass mycket åter K. bör tagas efter orden eller bokstafven, eller hur pass långt han bör göras till regulator för en kristens lif, detta måste väl bero på den enskilde sjelf; K. vill ju egentligen blott hänvisa till Nya Testamentet och pröfva kristendomen efter den måttstocken. — Detta är hvad jag menar, att K. menar». — »Ingen lär väl dock vilja neka, att ju hans angrepp varit befogadt, för att i främsta rummet väcka upp presterna ur deras slummer. Men lika godt, hvad jag i denna sak tänker; jag är ju »utan myndighet» i afseende på andra, äfven i afseende på mina närmaste vänner.»

personlighet, tolf föreläsningar“, att bereda väg för ett förstående af den Kierkegaardska literaturen. Under sina sista tre år och i synnerhet under den sista vintern, läste han, efter hvad oss är meddeladt, nästan uteslutande till sin uppbyggelse Nya Teatamentet och Kierkegaard. Han kom härvid ock till den öfvertygelsen, att dennes vigtigare skrifter verkligen behöfde och borde öfversättas på vårt modersmål och lade nu också sjelf hand vid detta. Det var bland hans sista arbeten. .fversättningen af “Christelige Taler“ hann han icke ens helt att fullborda. Afvenså förenade han sig småningom med utgifvandet af hans “Efterladte Papirer“, hvarmed han i början icke var rätt till freds. Annu de sista månaderna af sitt lif hade han tillfälle att sammanträffa med den siste utgifvaren af dessa “Papirer“, H. Gottsched, en person, hvars bekantskap mycket gladde och intresserade honom.

Göransson var, ehuru en klar tänkare och en skarp satiriker, dock af ett djupt känsligt hjerta. Han kunde derför icke annat än på det kännbaraste beröras af lifvets tyngd och sorger. En viss svårmodighet ville derför lätt bemägtiga sig honom. Vi hafva nämnt om hans armod i ungdomen, hans känsla af ensamhet, hans “hemlängtan“ under en del af sin tjenstetid. En af hans hjertesorger var förlusten af en dotter, år 1876. Några ord af honom i anledning af denna tilldragelse afspegla från mer än en sida hans inre ställning. “Källan“ — skrifver han — “hvarur mitt närvarande fysiska lidande uppvuxit, och som ännu vill gifva det näring, är nog öfvervägande psykisk, är nog den hjertesorg, hvarmed vi pröfvades vid årets början. Denna förlust var ju i grunden ett uttryck af Herrens nåd och kärlek, och vi söka nog också att taga den så; men smärtan deraf kändes så outsägligt svår, och ännu vill det ej rätt upp-

höra att blöda ur det öppna såret, ännu vill det gerna vara smärtans och saknadens tår och icke endast glädjens och tacksamhetens, som minnet af den bortgångna framkallar. Under sådana förhållanden har min vårtermin varit ganska tung. Det oaktadt har jag dock, Gud ske lof, kunnat arbeta och sköta mina göromål. Men i sitt "castle of sorrow" har man ett dubbelarbete, hvars uppgift för menniskokraft icke är lätt att lösa. Att på en gång arbeta med sig sjelf och med sjelfva arbetet (d. ä. dess föremål), att på en gång vara subjektiv och objektiv, ja derom tala filosoferna såsom om ett lättlöst problem; men ett är att lösa det blott i tanken och abstraktionen, ett annat att göra det i verk och gerning, att upplefva det i det konkreta, der komma just de svårigheter, som de s. k. objektiva filosoferna icke ens se, ännu mindre lösa". Men hvad som hjelpte G. att bära dylika svårigheter, det se vi af ett annat hans uppmuntrande ord till en ung yrkesbroder. "Mit Gottes Hilfe" friskt mod och så framåt, oförskräckt och ödmjuk på en gång, så som *trons* mod är det. Ty att hafva det, är ju att ligga på ett djup af 70,000 famnar och ändå — vara glad!*).

Till den lifvets vedermöda G. bar hörde äfven hans sjuklighet. Han var redan i yngre år svag till helsan. Han besvärades bland annat af ett hjertlidande. Under de sista åren nödgade honom denna sjuklighet att begära permission från sin lektorsbefattning. Denna tvungna overksamhet tryckte honom mycket, han älskade sitt arbete i skolan och intresserade sig varmt för sina lärjungar. Med sin uppgift såsom föreståndare och föreläsare vid den s. k. profårskursen fortfor han dock i det längsta, oaktadt han var bunden vid sitt rum.

---

*) Ett bekant yttrande af Kierkegaard.

Då det sista anfallet af hans onda kom, natten efter Kristi Himmelsfärdsdag, den 26 Maj detta år, var han sjelf strax öfvertygad, att det skulle medföra hans död och sökte göra de sina förtrogna med denna tanke. „Han höll sig“ — skrifver den som var hans sjukbädd närmast — „fast vid Guds nåd, fullt medveten om, att han intet annat hade att bygga på. Måndagsmorgonen den 30 Maj slutade han helt stilla“.

Göransson egde en fin och grundlig klassisk och estetisk bildning. Men hvad mera är: han var en hjertegod och ädel man, af en ovanlig renhet och redbarhet i både sinne och vandel. Han undgick väl icke att få lida något litet för detta, helst då han såsom förman hade att föra auktoritetens talan, eller då han med satirens gissel angrep ytligheten. Det är ock anmärkningsvärdt, att han icke var i vanlig mening „omtyckt“ bland sina lärjungar i skolan. Han var måhända dertill för noggrann och för satirisk, något som ungdomen ej förstod. Men i det hela måste han dock tillvinna sig aktning och tillgifvenhet, och vänner, kamrater och lärjungar skola säkert i tacksamt minne förvara honom, för att icke tala om den familj af enka och fyra barn, som han lemnat efter sig.

Man hade vid hans dödsannons anfört dessa ord ur Matt. 5: 8: „Salige äro de renhjertade, ty de skola se Gud“. Detta var utan tvifvel dikteradt af en sann känsla af en hufvudrigtning i hans karaktär. Måtte då ock den ödmjuka förhoppning man med detta skriftords anförande velat uttala: hans undfående af det rena hjertats, den oförvillade sanningskärlekens nådelön, vinna sin fullbordan.

Upsala i November 1881.

W. Rudin.

Förord.

Mången skall kanske denna "utvecklings" form förefalla besynnerlig; den skall synas för sträng för att kunna vara uppbygglig, och för uppbygglig för att kunna vara strängt vetenskaplig. Hvad detta senare angår, så har jag derom ingen mening. Hvad det förra deremot angår, så är detta icke min mening om den; och vore det fallet, att den vore för sträng för att vara uppbygglig, så är det efter mitt begrepp ett fel. Ett är det ju, om den icke kan vara uppbygglig för en hvar, derför att icke en hvar har förutsättningar för att följa den; ett annat, att den har det uppbyggligas karaktär. Kristligt bör nemligen allt, allt tjena till uppbyggelse. Det slags vetenskaplighet, som icke till sist är uppbygglig, är just derigenom okristlig. Allt kristligt måste i framställningen hafva likhet med en läkares föredrag vid sjuksängen; om än blott den läkarkunnige förstår det, bör dock aldrig glömmas, att det är vid sjuksängen. Detta det kristligas förhållande till lifvet (i motsats till en vetenskaplig aflägsenhet från lifvet), eller denna det kristligas etiska sida är just det uppbyggliga, och detta slags framställning, hur sträng den än för resten kan vara, alldeles olika, qvalitativt olika med det slags vetenskaplighet, som är "likgiltig", hvars upphöjda heroism kristligt är så långt från

att vara heroism, att den kristligt är ett slags omensklig nyfikenhet. Det är kristlig heroism, och sannerligen den ses kanske sällan nog, att våga att helt och hållet blifva sig sjelf, en enskild menniska, denna bestämda enskilda menniska, ensam inför Gud, ensam i denna oerhörda ansträngning och detta oerhörda ansvar; men det är icke kristlig heroism, att narras med den rena menniskan, att leka understol med verldshistorien. All kristlig kunskap, hur sträng dess form för öfrigt är, bör vara bekymrad, men detta bekymmer är just det uppbyggliga. Bekymret är förhållandet till lifvet, till personlighetens verklighet och sålunda, kristligt, allvaret; det likgiltiga vetandets upphöjdhet är, kristligt, långt ifrån att vara mera allvar, den är, kristligt, lek och fåfänglighet. Men allvaret är åter det uppbyggliga.

Denna lilla skrift är derför i ett afseende så beskaffad, att en seminarist kunde skrifva den; i ett annat afseende dock kanske sådan, att icke en hvar professor kunde skrifva den.

Men att afhandlingens omklädnad är den den är, är åtminstone väl betänkt, och dock helt visst också psykologiskt riktigt. Det gifves en högtidligare stil, som är så högtidlig, att den icke är mycket betecknande, och som, då man är blott allt för van vid den, lätt blifver intetsägande.

För öfrigt blott en anmärkning, helt visst en öfverflödighet, men som jag dock är skyldig: jag vill en gång för alla göra uppmärksam på, att förtviflan i hela denna skrift, något som ju titeln säger, uppfattas som sjukdomen, icke som botemedlet. Sålunda dialektisk är nemligen förtviflan. Så är ju också i kristlig terminologi döden uttrycket för det största andliga elände, och räddningen dock just att dö, att afdö.

År 1848.

Sjukdomen till döds.

Ingång.

"Denna sjukdom är icke till döds" (Joh. 11: 4). Och dock dog ju Lazarus; då lärjungarne missförstodo, hvad Kristus senare tillade: "Lazarus, vår vän, sofver, men jag går åstad att uppväcka honom af sömnen" (11: 11), sade han dem oförtäckt: "Lazarus är död" (11: 14). Alltså Lazarus är död, och dock var denna sjukdom icke till döds; han var död, och dock är denna sjukdom icke till döds. Vi veta nu väl, att Kristus tänkte på det under, som skulle låta de medlefvande, "så vida de trodde, se Guds härlighet" (11: 40), det under, genom hvilket han uppväckte Lazarus från de döda, så att "denna sjukdom" icke blott icke var till döds, men, såsom Kristus förut sade, "till Guds förhärligande, på det att Guds son måtte genom den varda förhärligad" (11: 4); o, men äfven om Kristus icke hade uppväckt Lazarus, gäller det dock icke lika fullt, att denna sjukdom, döden sjelf, icke är till döds? I det att Kristus går till grafven och med hög röst ropar "Lazarus,

kom ut“ (11: 43), är det ju nog visst, att “denna“ sjukdom icke är till döds. Men om Kristus icke hade sagt detta — blott det, att Han, som är “uppståndelsen och lifvet“ (11: 25), går till grafven, betyder detta icke, att denna sjukdom icke är till döds: det, att Kristus är till, betyder det icke, att *denna* sjukdom icke är till döds! Och hvad hade det hulpit Lazarus att vara uppväckt från de döda, när det ju dock till sist måste sluta med, att han dör — hvad hade det hulpit Lazarus, om Han icke vore, Han som är uppståndelsen och lifvet för hvar och en, som tror på Honom! Nej, icke derför att Lazarus blef uppväckt från de döda, icke derför kan man säga, att *denna* sjukdom icke är till döds; men derför att Han är till, derför är denna sjukdom icke till döds. Ty menskligt taladt är döden det sista af allt, och menskligt taladt är det blott hopp, så länge det är lif. Men kristligt förstådt är döden ingalunda det sista af allt, också den är blott en liten tilldragelse innanför hvad som är allt, ett evigt lif; och kristligt förstådt är det i döden oändligt mycket mera hopp än det blott menskligt taladt är, när det icke blott är lif, utan detta lif vid fullaste helsa och kraft.

Alltså kristligt förstådt är icke ens döden “sjukdomen till döds“, ännu mindre allt, hvad som heter jordiskt och timligt lidande, nöd, sjukdom, elände, trångmål, motgångar, plågor, själslidanden, sorg, grämelse. Och vore sådant än så tungt och smärtfullt, att vi menniskor eller den lidande säger “detta är värre än döden“ — allt dylikt, hvad

som, så vidt det icke är sjukdom, kan jemföras med en sjukdom, är dock, kristligt förstådt, icke sjukdomen till döds.

Så högsint har kristendomen lärt den kristne att tänka om allt jordiskt och verldsligt, döden inberäknad. Det är nästan som måtte den kristne högmodas vid denna stolta upphöjdhet öfver allt, hvad annars menniskan kallar olycka, öfver hvad annars menniskan kallar det högsta onda. Men så har kristendomen åter uppdagat ett elände, hvilket menniskan såsom sådan icke vet är till; detta elände är sjukdomen till döds. Hvad den naturliga menniskan uppräknar som det rysvärda — när hon så har uppräknat allt och intet mer vet att nämna: detta är för den kristne som en lek. Sådant är förhållandet mellan den naturliga menniskan och den kristne; det är som förhållandet mellan ett barn och en man: hvad barnet ryser för, det anser mannen för att vara ett intet. Barnet vet icke, hvad det förfärliga är; det vet mannen, och för detta ryser han. Barnets ofullkomlighet är först den, att icke känna det förfärliga; och sedan åter, hvad deri ligger, den, att rysa för det, som icke är förfärligt. Och sålunda äfven med den naturliga menniskan: hon är ovetande om hvad i sanning det förfärliga är; dock är hon derigenom icke fritagen från att rysa, nej, hon ryser för det, som icke är det förfärliga. Det är liksom med hedningens gudsförhållande: han känner icke den sanne Guden, men icke nog dermed, han dyrkar en afgud som Gud.

Blott den kristne vet, hvad som förstås med sjukdomen till döds. Han fick som kristen ett mod, hvilket den naturliga menniskan icke känner — detta mod fick han genom att lära fruktan för det ännu förfärligare. På det sättet får en menniska alltid mod; när man fruktar en större fara, har en menniska alltid mod till att gå i en mindre; när man oändligt fruktar *en* fara, är det som vore de andra alls icke till. Men det förfärliga, som den kristne lärde att känna, är "sjukdomen till döds".

FÖRSTA AFDELNINGEN.

Sjukdomen till döds är förtviflan.

A.

Att förtviflan är sjukdomen till döds.

A. **Förtviflan är en sjukdom i anden, i sjelfvet, och kan sålunda vara ett tredubbelt: att förtviflad icke vara medveten om att hafva ett sjelf (oegentlig förtviflan); att förtviflad icke vilja vara sig sjelf; att förtviflad vilja vara sig sjelf.**

Menniskan är ande. Men hvad är ande? Ande är sjelfvet. Men hvad är sjelfvet? Sjelfvet är ett förhållande, som förhåller sig till sig sjelf, eller är det i förhållandet, att förhållandet förhåller sig till sig sjelf; sjelfvet är icke förhållandet, men att förhållandet förhåller sig till sig sjelf. Menniskan är en syntes af oändlighet och ändlighet, af det timliga och eviga, af frihet och nödvändighet, korteligen en syntes. En syntes är ett förhållande mellan två. Sålunda betraktad är menniskan ännu intet *sjelf.*

I förhållandet mellan två är förhållandet det tredje såsom negativ enhet, och de två förhålla

sig till förhållandet, och i förhållandet till förhållandet; så är under bestämningen själ förhållandet mellan själ och kropp ett förhållande. Förhåller sig deremot förhållandet till sig sjelf, så är detta förhållande det positiva tredje, och detta är sjelfvet.

Ett sådant förhållande, som förhåller sig till sig sjelf, ett *sjelf*, måste antingen hafva satt sig sjelf eller vara satt genom ett annat.

Är förhållandet, som förhåller sig till sig sjelf, satt genom ett annat, så är förhållandet visserligen det tredje, men detta förhållande, det tredje, är sålunda dock åter ett förhållande, förhåller sig till hvad som har satt hela förhållandet.

Ett sådant deriveradt, satt förhållande är menniskans sjelf, ett förhållande, som förhåller sig till sig sjelf, och i att förhålla sig till sig sjelf förhåller sig till ett annat. Deraf kommer det, att det kan blifva två former för egentlig förtviflan. Hade menniskans sjelf satt sig sjelf, så kunde det blott vara tal om *en* form, den att icke vilja vara sig sjelf, att vilja af med sig sjelf, men det kunde icke vara tal om att förtviflad vilja vara sig sjelf. Denna formel är nemligen uttrycket för hela förhållandets (sjelfvets) beroende, uttrycket för, att *sjelfvet* icke genom sig sjelf kan komma till eller vara i jemvigt och ro, utan blott genom att i att förhålla sig till sig sjelf förhålla sig till det, som har satt hela förhållandet. Ja, det är så långt ifrån, att denna andra form af förtviflan (att förtviflad vilja vara sig sjelf) blott betecknar en egen art af förtviflan, att tvärt om all förtviflan till sist

kan upplösas i och återföras till denna. Om en förtviflande är, som han menar det, uppmärksam på sin förtviflan, icke talar meningslöst om den, liksom om något, som händer honom (ungefär som när den, som lider af svindel, genom en nervös inbillning talar om en tyngd på hufvudet, eller om att det är, som fölle något ned på honom o. s. v., hvilken tyngd och hvilken tryckning dock icke är något utvertes, utan tvärt om en omvänd reflexion af det invertes) — och nu af all magt genom sig sjelf och endast genom sig sjelf vill häfva förtviflan: så är han ännu i förtviflan, arbetar sig med allt sitt förmenta arbete blott desto djupare in i en djupare förtviflan. Förtviflans missförhållande är icke ett enkelt missförhållande, utan ett missförhållande i ett förhållande, som förhåller sig till sig sjelf och är satt af ett annat, så att missförhållandet i det förra för sig varande förhållandet tillika reflekterar sig oändligt i förhållandet till den magt, som har satt det.

Detta är nemligen formeln, som beskrifver sjelfvets tillstånd, när förtviflan helt och hållet är utrotad: i att förhålla sig till sig sjelf och i att vilja vara sig sjelf fattar sjelfvet fullt medvetet sin grund i den magt, som har satt det.

B. **Förtviflans möjlighet och verklighet.**

Är förtviflan ett företräde eller en brist? Rent dialektiskt är den båda delarne. Ville man fasthålla den abstrakta tanken förtviflan, utan att

tänka någon förtviflad, så måste man säga: den är ett oerhördt företräde. Möjligheten af denna sjukdom är menniskans företräde framför djuret, och detta företräde utmärker henne helt annorlunda än den upprätta gången, ty det häntyder på den oändliga upphöjdheten, att hon är ande. Möjligheten af denna sjukdom är menniskans företräde framför djuret; att vara uppmärksam på denna sjukdom är den kristnes företräde framför den naturliga menniskan; att vara helbregda gjord från denna sjukdom den kristnes salighet.

Alltså det är ett oändligt företräde att kunna förtvifla; och dock är det icke blott den största olycka och elände att vara förtviflad, nej det är förtappelse. Sådant är förhållandet mellan möjlighet och verklighet annars icke; är det ett företräde att kunna vara det och det, så är det ett ännu större företräde att vara det, det vill säga, det att vara förhåller sig som ett stigande till det att kunna vara. Hvad förtviflan deremot angår, så förhåller sig det att vara som ett fall till det att kunna vara; så oändligt som möjlighetens företräde är, så djupt är fallet. Det som således i förhållande till förtviflan är det stigande är att icke vara förtviflad. Dock är åter denna bestämning tvetydig. Det är icke med det att icke vara förtviflad som med det att icke vara halt, blind o. dyl. Om det att icke vara förtviflad hvarken betyder mer eller mindre än det att icke vara det, så är detta just att vara det. Det att icke vara förtviflad måste betyda den tillintetgjorda möjlig-

heten af att kunna vara det; så vida det skall vara sant, att en menniska icke är förtviflad, måste hon i hvarje ögonblick tillintetgöra möjligheten. Sådant är förhållandet mellan möjlighet och verklighet annars icke. Ty väl säga tänkarne, att verklighet är den tillintetgjorda möjligheten, men detta är icke fullt sant, den är den utfylda, den verksamma möjligheten. Här deremot är verkligheten (att icke vara förtviflad), som derför också är ett nekande, den vanmägtiga, tillintetgjorda möjligheten; i andra fall är verklighet i förhållande till möjlighet ett bekräftande, här ett nekande.

Förtviflan är missförhållandet i en syntes' förhållande, som förhåller sig till sig sjelf. Men syntesen är icke missförhållandet, den är blott möjligheten, eller, i syntesen ligger möjligheten af missförhållandet. Vore syntesen missförhållandet, så vore förtviflan alls icke till, så skulle förtviflan vara något, som låge i menniskonaturen som sådan, det är, så vore det icke förtviflan; den skulle vara något, som hände menniskan, något hon lede, såsom en sjukdom, i hvilken menniskan faller, eller som döden, hvilken är allas lott. Nej, det att förtvifla ligger hos menniskan sjelf; men vore hon icke syntes, kunde hon alls icke förtvifla, och vore syntesen icke ursprungligen från Guds hand i det rätta förhållandet, kunde hon icke heller förtvifla.

Hvarifrån kommer då förtviflan? Från förhållandet, hvari syntesen förhåller sig till sig sjelf,

i det att Gud, som gjorde menniskan till förhållandet, liksom utsläpper det af sin hand, d. ä. i det att förhållandet förhåller sig till sig sjelf. Och deri, att förhållandet är ande, är sjelfvet, deri ligger ansvaret, under hvilket all förtviflan är och är hvart ögonblick den är, hur mycket och hur sinrikt än, bedragande sig sjelf och andra, den förtviflade talar om sin förtviflan som en olycka, genom en förvexling liksom i det förr anförda fallet af svindel, med hvilken förtviflan, om än qvalitativt olika, har mycket gemensamt, enär den under bestämningen själ är hvad förtviflan är under bestämningen ande, och rik på analogier till förtviflan.

När så missförhållandet, förtviflan, har inträdt, följer det då af sig sjelf, att det fortfar? Nej, detta följer icke af sig sjelf; om missförhållandet fortfar, följer det icke af missförhållandet, men af förhållandet, som förhåller sig till sig sjelf. Detta vill säga, för hvarje gång missförhållandet yttrar sig, och i hvarje ögonblick det är till, måste man gå tillbaka till förhållandet. Se, man talar om, att en menniska ådrager sig en sjukdom, t. ex. genom oförsigtighet. Så inträder då sjukdomen, och från detta ögonblick gör den sig gällande och är nu en *verklighet*, hvars upprinnelse blifver mer och mer en *förfluten*. Det skulle vara både grymt och omenskligt, om man allt jemt skulle fortfara att säga "i detta ögonblick ådrager dig du, den sjuke, denna sjukdom", d. ä. om man i hvart ögonblick skulle upplösa sjukdomens verklighet i dess

möjlighet. Det är sant, att han ådrog sig sjukdomen, men det gjorde han blott en gång, sjukdomens fortfarande är en enkel följd af, att han en gång ådrog sig den, dess framskridande är icke i hvart ögonblick att hänföra till honom såsom orsak; han ådrog sig den, men man kan icke säga, han *ådrager* sig den. Annorlunda med det att förtvifla; hvart och ett af förtviflans verkliga ögonblick är att återföra till möjlighet, hvart ögonblick han förtviflar, *ådrager* han sig det; det är ständigt den närvarande tiden, det varder intet i förhållande till verkligheten tillryggalagdt förflutet; i hvart förtviflans verkliga ögonblick bär den förtviflade allt det föregående i möjligheten såsom ett närvarande. Detta kommer deraf, att det att förtvifla är en bestämning af ande, förhåller sig till det eviga hos menniskan. Men det eviga kan hon icke blifva af med, nej, i all evighet icke; hon kan icke en gång för alla kasta det ifrån sig, intet är omöjligare; hon måste i hvart ögonblick, då hon icke har det, hafva kastat eller kasta det ifrån sig — men det kommer igen, d. ä., hvart ögonblick hon är förtviflad, ådrager hon sig det att förtvifla. Ty förtviflan följer icke af missförhållandet, utan af förhållandet, som förhåller sig till sig sjelf. Och förhållandet till sig sjelf kan en menniska icke blifva af med, lika litet som med sitt *sjelf*, hvilket för öfrigt är ett och det samma, då ju *sjelfvet* är förhållandet till sig sjelf.

C. Förtviflan är: "Sjukdomen till döds".

Detta begrepp "sjukdomen till döds" må dock fattas på ett särskildt sätt. Direkt betyder det en sjukdom, hvars ände, hvars utgång är döden. Så talas om en dödlig sjukdom liktydigt med en sjukdom till döds. I denna mening kan förtviflan icke kallas sjukdomen till döds. Men kristligt förstådt är döden sjelf en genomgång till lifvet. Så till vida är, kristligt, ingen jordisk, lekamlig sjukdom till döds. Ty visserligen är döden det sista af sjukdomen, men döden är icke det sista. Skall det i strängaste mening vara tal om en sjukdom till döds, måste det vara en, der det sista är döden, och der döden är det sista. Och detta är just förtviflan.

Likväl är förtviflan i en annan mening ännu bestämdare sjukdomen till döds. Det är nemligen så långt som möjligt ifrån, att man, direkt förstådt, dör af denna sjukdom, eller att denna sjukdom slutar med den lekamliga döden. Tvärt om, förtviflans qval är just att icke kunna dö. Den har således mera gemensamt med den dödssjukes tillstånd, när han ligger och drages med döden och icke kan dö. Sålunda är det att vara sjuk *till* döds det att icke kunna dö, dock icke som vore det hopp om lifvet, nej hopplösheten är, att till och med det sista hoppet, döden, icke är. När döden är den största fara, hoppas man på lifvet; men när man lär att känna den ännu förfärligare

faran, hoppas man på döden. När då faran är så stor, att döden har blifvit hoppet, så är förtviflan den hopplösheten att icke ens kunna dö.

I denna sista betydelse är då förtviflan sjukdomen till döds, denna qvalfulla motsägelse, denna sjukdom i sjelfvet, att evigt dö, att dö och dock icke dö, att dö döden. Ty att dö betyder att det är förbi, men att dö döden betyder att upplefva det att dö; och låter sig detta ett endaste ögonblick upplefva, så är det med detsamma att för evigt upplefva det. Skulle en menniska dö af förtviflan, liksom man dör af en sjukdom, så måste det eviga hos henne, i sjelfvet, kunna dö, i samma mening som kroppen dör af sjukdomen. Men detta är en omöjlighet; förtviflans döende omsätter sig ständigt i ett lefva. Den förtviflade kan icke dö; "lika litet som dolken kan dräpa tankar", så litet kan förtviflan förtära det eviga, sjelfvet, som ligger till grund för förtviflan, hvars mask icke dör, och hvars eld icke utsläckes. Likväl är förtviflan just ett *sjelf*förtärande, men ett vanmägtigt sjelfförtärande, som icke förmår hvad det sjelf vill. Men hvad det sjelf vill är att förtära sig sjelf, hvilket det icke förmår, och denna vanmagt är en ny form af sjelfförtärande, i hvilket dock förtviflan åter icke förmår hvad det vill, att förtära sig sjelf, det är en potensation (stegring) eller lagen för potensationen. Detta är det hetsande, eller det är kallbranden i förtviflan, detta gnagande, hvars rörelse ständigt går inåt, djupare och djupare i vanmägtigt sjelfförtärande. Det är så långt ifrån, att det

är någon tröst för den förtviflade, att förtviflan icke förtär honom, det är raka motsatsen; denna tröst är just qvalet, är just hvad som håller gnagandet vid lif och lif i gnagandet; ty just deröfver — icke förtviflade — men förtviflar han: att han icke kan förtära sig sjelf, icke kan blifva af med sig sjelf, icke kan blifva till intet. Detta är den potenserade formeln för förtviflan, feberns stigande i denna sjelfvets sjukdom.

En förtviflande förtviflar öfver *något*. Så ser det ett ögonblick ut, men det är blott ett ögonblick; i samma ögonblick visar sig den sanna förtviflan eller förtviflan i sin sanning. I det han förtviflade öfver *något*, förtviflade han egentligen öfver *sig sjelf*, och vill nu blifva af med sig sjelf. När sålunda den hersklystne, hvars lösen är "antingen Cæsar eller intet", icke blifver Cæsar, så förtviflar han deröfver. Men detta betyder något annat: att han, just derför att han icke blef Cæsar, nu icke kan hålla ut med att vara sig sjelf. Han förtviflar alltså egentligen icke öfver, att han icke blef Cæsar, men öfver sig sjelf, att han icke blef Cæsar. Detta sjelf, som, om det hade blifvit Cæsar, hade varit honom all hans lust, i en annan mening för öfrigt lika så förtvifladt, detta sjelf är honom nu det outhärdligaste af allt. Det är i djupare mening icke det, som är honom det outhärdliga, att han icke blef Cæsar, utan detta sjelf, som icke blef Cæsar, är honom det outhärdliga, eller ännu rättare, det som är honom det outhärdliga är, att han icke kan blifva af med sig sjelf. Om han

hade blifvit Cæsar, så hade han förtviflad blifvit af med sig sjelf. Väsentligen är han lika förtviflad, ty han har icke sitt sjelf, han är icke sig sjelf. Genom att hafva blifvit Cæsar hade han dock icke blifvit sig sjelf, utan blifvit af med sig sjelf; och genom att icke blifva Cæsar förtviflar han öfver att icke kunna blifva af med sig sjelf. Det är derför en ytlig betraktelse (som förmodligen aldrig har sett en förtviflad, icke ens sig sjelf), när man om en förtviflad säger, liksom vore detta hans straff: han förtär sig sjelf. Ty just det är det han förtviflar öfver, och just det är det, han till sitt qval icke kan, enär det genom förtviflan har fattat eld i något, som icke kan brinna eller icke förbrinna, i sjelfvet.

Att förtvifla öfver något är alltså ännu icke egentlig förtviflan. Det är början, eller det är, som när läkaren säger om en sjukdom, att den ännu icke har deciderat sig. Det nästa är den deciderade förtviflan, att förtvifla öfver sig sjelf. En ung flicka förtviflar af kärlek, alltså hon förtviflar öfver förlusten af den älskade, att han dog eller att han blef henne otrogen. Detta är ingen deciderad förtviflan, nej, hon förtviflar öfver sig sjelf. Detta hennes sjelf, som hon, om det hade blifvit "hans" älskade, på det lycksaligaste sätt hade blifvit af med eller hade förlorat, detta sjelf är henne nu en plåga, när det skall vara ett sjelf utan "honom"; detta sjelf, som hade blifvit henne, för öfrigt i en annan mening lika så förtviflad, hennes rikedom, har nu blifvit henne en motbju-

dande tomhet, då "han" är död, eller det har blifvit henne en afsky, då det påminner henne om, att hon är bedragen. Försök det nu, säg till en sådan flicka: du förtär dig sjelf, och du skall höra henne svara: "o, nej qvalet är just, att jag icke kan det".

Att förtvifla öfver sig, att förtviflad vilja blifva af med sig sjelf, är formeln för all förtviflan, så att derför den andra formen för förtviflan, att förtviflad vilja vara sig sjelf, kan föras tillbaka till den första, att förtviflad icke vilja vara sig sjelf, liksom vi i det föregående upplöste den formen att förtviflad icke vilja vara sig sjelf i den att förtviflad vilja vara sig sjelf (jfr A.). En förtviflande vill förtviflad vara sig sjelf. Men när han förtviflad vill vara sig sjelf, så vill han ju icke blifva af med sig sjelf. Ja, så tyckes det; men när man ser närmare till, ser man dock, att motsägelsen är den samma. Det sjelf, han förtviflad vill vara, är ett sjelf, som han icke är (ty att vilja vara det sjelf, han i sanning är, är ju raka motsatsen af förtviflan), han vill nemligen lösrifva sitt sjelf från den magt, som har satt det. Men detta förmår han icke trots all förtviflan; trots all förtviflans ansträngning är denna magt den starkare och tvingar honom att vara dét sjelf, som han icke vill vara. Men sålunda vill han ju dock blifva af med sig sjelf, af med det sjelf, som han är, för att vara det sjelf, som han sjelf har hittat på. Att vara sjelf, såsom han vill det, det skulle, om än i en annan mening lika så förtvif-

ladt, vara honom all hans lust; men att tvingas till att vara sjelf, så som han icke vill vara det, det är hans qval, det är, att han icke kan blifva af med sig sjelf.

Sokrates bevisade själens odödlighet deraf, att själens sjukdom (synden) icke förtär denna, så som kroppens sjukdom förtär kroppen. Sålunda kan man också bevisa det eviga hos en menniska deraf, att förtviflan icke kan förtära hennes sjelf, att detta just är motsägelsens qval i förtviflan. Funnes det intet evigt hos menniskan, så kunde hon alls icke förtvifla, men kunde förtviflan förtära hennes sjelf, så funnes dock ingen förtviflan till.

Sålunda är förtviflan, denna sjukdom i sjelfvet, sjukdomen till döds. Den förtviflade är dödssjuk. Det är i en helt annan mening, än det gäller om någon sjukdom, de ädlaste delarne, som sjukdomen har angripit; och dock kan han icke dö. Döden är icke sjukdomens sista, men döden är det sista. Att frälsas från denna sjukdom genom döden är en omöjlighet, ty sjukdomen och dess qval — och döden är just att icke kunna dö.

Detta är tillståndet i förtviflan. Om det än aldrig så mycket undgår den förtviflade, om det än aldrig så mycket (hvilket ju i synnerhet måste gälla om det slags förtviflan, som är ovetenhet om att vara förtviflan) lyckas den förtviflade att helt och hållet hafva förlorat sitt sjelf, och förlorat det så, att det icke märkes på minsta sätt: evigheten skall dock göra det uppenbart, att hans

tillstånd var förtviflan, och förnagla för honom hans sjelf, så att qvalet dock förblifver, så att han icke kan blifva af med sitt sjelf, och det blifver uppenbart, att det var en inbillning med, att det hade lyckats honom. Och så måste evigheten göra, derför att det att hafva ett sjelf, att vara ett sjelf är det största, det oändliga medgifvande, som gjorts menniskan, men tillika evighetens fordran på henne.

B.

Denna sjukdoms (förtviflans) allmänhet.

Liksom läkaren väl må säga, att det kanske icke lefver en enda menniska, som är helt och hållet frisk, så måste man, så vidt man rätt kände menniskan, säga, att det icke lefver en enda menniska, utan att hon dock är litet förtviflad, utan att det dock innerst innebor en oro, en ofrid, en disharmoni, en ångest för någonting obekant, eller för någonting, som hon icke ens vågar göra bekantskap med, en ångest för en tillvarons möjlighet eller en ångest för sig sjelf, så att hon dock, liksom läkaren talar om att gå med en sjukdom i kroppen, går med en sjukdom, går och bär på en andens sjukdom, som någon gång glimtvis, genom och med en för henne sjelf oförklarlig ångest, låter märka, att den finnes derinne. Och i alla händelser har det icke lefvat och lefver icke någon menniska utanför kristenheten, utan att hon är förtviflad, och i kristenheten ingen, så vida han

icke är sann kristen; och så vida han icke helt är detta, är han dock något förtviflad.

Denna betraktelse skall säkerligen synas mången vara ett paradox, en öfverdrift, derjemte en mörk och förstämmande åsigt. Dock är den intet af allt detta. Den är icke mörk, den söker tvärt om att skaffa ljus i hvad man i allmänhet låter stå i ett visst dunkel; den är icke förstämmande, tvärt om upplyftande, enär den betraktar hvarje menniska under bestämningen af den högsta fordran på henne, att vara ande; den är icke heller ett paradox, tvärtom en konseqvent genomförd grundåskådning, och så till vida ju icke heller någon öfverdrift.

Den allmänna betraktelsen af förtviflan blifver deremot stående vid skenbarheten, och är således en ytlig betraktelse, d. ä. ingen betraktelse. Den antager, att hvarje menniska väl bäst må veta med sig sjelf, om hon är förtviflad eller icke. Den som då säger sig sjelf vara det, han anses för förtviflad, men den som menar sig sjelf icke vara det, han anses icke heller derför. Som en följd häraf blifver förtviflan ett mera sällsynt fenomen, då det i stället är det helt allmänna. Det är icke det sällsynta, att någon är förtviflad, nej, det är det sällsynta, det, högeligen sällsynta, att någon i sanning icke är det.

Men den vulgära betraktelsen förstår sig mycket illa på förtviflan. Den förbiser således bland annat helt och hållet (för att blott nämna detta, som dock rätt förstådt bringar tusenden och tu-

senden och millioner in under bestämningen förtviflan), den förbiser helt och hållet, att det just är en form af förtviflan, det att icke vara det, det att icke vara medveten om, att man är det. Det går i en långt djupare mening den vulgära betraktelsen i förhållande till att uppfatta förtviflan, som det stundom går den i förhållande till att bestämma, om en menniska är sjuk eller icke — i en långt djupare mening; ty den vulgära betraktelsen förstår sig ännu långt mindre på, hvad ande är (och utan det kan man icke heller förstå sig på förtviflan), än på sjukdom och helsa. I allmänhet antager man, att en menniska, så snart hon icke sjelf säger, att hon är sjuk, är frisk, att icke tala om, när hon sjelf säger, att hon är frisk. Läkaren deremot betraktar sjukdomen annorlunda. Och hvarför? Derför att läkaren har en bestämd och utvecklad föreställning om, hvad det är att vara frisk, och efter denna pröfvar han en menniskas tillstånd. Läkaren vet, att, liksom det finnes en sjukdom, som blott är inbillning, så också en helsa; han använder derför i senare fallet först medel, för att få sjukdomen att blifva uppenbar. Öfver hufvud har läkaren, just derför att han är läkare (den insigtsfulle), icke obetingad tillit till menniskans egen utsaga om sitt befinnande. Vore det fallet, att hvad en hvar menniska sade om sitt befinnande, om hon är frisk eller sjuk, huru hon lider o. s. v., vore obetingadt att lita på, så vore det att vara läkare en inbillning. Ty en läkare har icke blott att föreskrifva läkemedlen, utan

först och främst att känna sjukdomen, och alltså åter först och främst att känna, om den förment sjuke verkligen är sjuk, eller om den förment friske kanske är verkligt sjuk. Så äfven med den själskunniges förhållande till förtviflan. Han vet, hvad förtviflan är, han känner den och nöjer sig derför icke hvarken med den utsagan af en menniska, att hon icke är förtviflad, ej heller med den, att hon är det. Det är nemligen att märka, att i en viss mening äro icke ens de alltid förtviflade, som säga sig vara det. Man kan ju affektera förtviflan, och man kan taga fel och förvexla förtviflan, som är en andens bestämning, med allahanda transitorisk förstämdhet, sönderslitenhet, som åter går öfver utan att bringa det till förtviflan. Emellertid anser visserligen den själskunnige också detta för former af förtviflan; han ser mycket väl, att det är affektation — men just denna affektation är förtviflan; han ser mycket väl, att denna förstämdhet o. s. v. icke har stort att betyda — men just detta, att den icke har och icke får stort att betyda, är förtviflan.

Den vulgära betraktelsen förbiser vidare, att förtviflan, jemförd med en sjukdom, är annorlunda dialektisk än hvad man annars kallar sjukdom, derför att det är en andens sjukdom. Och detta dialektiska, rätt förstådt, bringar åter tusenden in under bestämningen förtviflan. Om nemligen en läkare i ett gifvet ögonblick har förvissat sig om, att den och den är frisk — och han så i ett senare ögonblick blifver sjuk: så kan läkaren hafva

rätt i, att denna menniska den gången *var* sjuk, nu deremot *är* hon frisk. Annorlunda med förtviflan. Så snart förtviflan visar sig, så visar det sig, att menniskan var förtviflad. Så till vida kan man i intet ögonblick afgöra något om en menniska, som icke är frälst från att hafva varit förtviflad. Ty om och när det inträder, som bringar henne till förtviflan, så blifver det i samma ögonblick uppenbart, att hon hela sitt föregående lif igenom har varit förtviflad. Ingalunda kan man deremot säga, när någon får feber, att det nu blifver uppenbart, att han har haft feber hela sitt lif igenom. Men förtviflan är en andens bestämmelse, förhåller sig till det eviga, och har derför något af det eviga i sin dialektik.

Förtviflan är icke blott annorlunda dialektisk än en sjukdom, men i förhållande till förtviflan äro alla kännetecken dialektiska, och derför bedrages den ytliga betraktelsen så lätt i att bestämma, om förtviflan är tillstädes eller icke. Det att icke vara förtviflad kan nemligen betyda just att vara förtviflad, och det kan betyda att vara frälst från att vara förtviflad. Trygghet och ro kan betyda att vara förtviflad, just denna trygghet, denna ro kan vara förtviflan; och det kan betyda att hafva öfvervunnit förtviflan och vunnit frid. Det är icke med det att icke vara förtviflad som med det att icke vara sjuk: ty det att icke vara sjuk kan dock icke vara det att vara sjuk, men det att icke vara förtviflad kan just vara det att vara förtviflad. Det är icke med förtviflan

som med en sjukdom, att illabefinnandet är sjukdomen. Ingalunda. Illabefinnandet är åter dialektiskt. Det att aldrig hafva förnummit detta illabefinnande är just att vara förtviflad.

Detta vill säga och har sin grund deri, att som ande betraktad (och skall man tala om förtviflan måste man betrakta menniskan under bestämningen ande) är menniskans tillstånd alltid kritiskt. Man talar i förhållande till sjukdom om en kris, men icke i förhållande till helsa. Och hvarför icke? Derför att kroppslig helsa är en omedelbar bestämning, som först blifver dialektisk i sjukdomens tillstånd, der det så blifver tal om krisen. Men andligt, eller när menniskan betraktas såsom ande, är både helsa och sjukdom kritisk: det gifves ingen omedelbar andens helsa.

Så snart man icke betraktar menniskan under bestämningen ande (och hvarom icke, kan man icke heller tala om förtviflan), utan blott såsom själisk-kroppslig syntes, så är helsa en omedelbar bestämning, och själens eller kroppens sjukdom först den dialektiska bestämningen. Men förtviflan är just, att menniskan icke är medveten om att vara bestämd såsom ande. Till och med hvad som, menskligt taladt, är det skönaste och älskligaste af allt, en qvinlig ungdomlighet, som är idel frid och harmoni och glädje: det är dock förtviflan. Detta är nemligen lycka, men lycka är ingen bestämning af ande, och långt, långt inne, innerst inne i lyckans hemligaste gömsle, der bor också ångesten, som är förtviflan; den vill så gerna

hafva lof att bo derinne, ty det är för förtviflan dess käraste, dess mest utsökta boningsplats: innerst inne i lyckan. All omedelbarhet är trots sin illusoriska trygghet och ro ångest, och derför helt konseqvent mest ångestfull för intet; man gör icke omedelbarheten så ångestfull genom den mest förfärande beskrifning af det fasansfullaste något, som genom ett listigt, nästan vårdslöst, men dock med reflexionens säkert beräknande syfte framkastadt halft ord om någonting obestämdt; ja man gör omedelbarheten allra mest ångestfull genom att på ett listigt sätt påbörda den, att den sjelf nog vet, hvad det är man talar om. Ty visserligen vet omedelbarheten det icke; men aldrig fångar reflexionen så säkert, som när den bildar sin snara af intet, och aldrig är reflexionen så sig sjelf, som när den är intet. Det vill en eminent reflexion till eller rättare det vill en stor tro till för att kunna hålla ut mot intets, d. ä. den oändliga reflexionen. Alltså äfven det skönaste och älskligaste af allt, en qvinlig ungdomlighet, är dock förtviflan, är lycka. Det lyckas väl derför icke heller att slippa lifvet igenom på denna omedelbarhet. Och lyckas det denna lycka att slippa igenom, ja, det hjelper blott föga, ty det är förtviflan. Förtviflan är nemligen, just derför att den är alltigenom dialektisk, den sjukdom, om hvilken det gäller, att det är den största olycka att aldrig hafva haft den — en sann Guds lycka att få den, om det än är den allra farligaste sjukdom, så snart man icke vill botas ifrån den. Eljes

kan det dock blott vara tal om, att det är en lycka att blifva botad från en sjukdom, då sjukdomen sjelf är olyckan.

Det är derför så långt som möjligt ifrån, att den vulgära betraktelsen har rätt, som antager, att förtviflan är det sällsynta, den är tvärt om det helt allmänna. Det är så långt som möjligt ifrån, att den vulgära betraktelsen har rätt, som antager, att en hvar, som icke menar eller känner sig vara förtviflad, icke heller är det, och att blott den är det, som säger sig vara det. Tvärt om den, som utan affektation säger sig vara det, är dock något litet, är dialektiskt närmare till att varda botad än alla de, som icke anses för och icke anse sig sjelfva för förtviflade. Men just detta är, hvad säkerligen den själskunnige skall gifva mig rätt i, det allmänna, att de flesta menniskor lefva utan att rätt blifva medvetna om att vara bestämda som ande — och deraf all den s. k. trygghet, tillfredsställelse med lifvet o. s. v. o. s. v., hvilket just är förtviflan. De, som deremot säga sig vara förtviflade, äro vanligtvis antingen de, som hafva en så mycket djupare natur, att de måste blifva sig medvetna såsom ande, eller de, hvilka tunga pröfningar och fruktansvärda afgörelser hafva hulpit till att blifva sig medvetna såsom ande — det är antingen de eller de; ty högeligen sällsynt är helt visst den, som i sanning icke är förtviflad.

O, det talas så mycket om mensklig nöd och menskligt elände — jag söker att förstå det, har också känt åtskilligt deraf på nära håll; det talas

så mycket om att förspilla ett lif: men blott den menniskas lif vore förspildt, som fortlefde så, bedragen af lifvets fröjder eller af dess sorger, att hon aldrig evigt afgörande blefve sig medveten såsom ande, som sjelf, eller hvad som är det samma, aldrig blefve uppmärksam på och i djupaste mening finge intrycket af, att det finnes en Gud, och att "hon", hon sjelf, hennes sjelf är till för denne Gud, hvilken oändlighetens vinning aldrig uppnås utan genom förtviflan. Ack, och detta elände, att så många fortlefva så, bedragna på den saligaste af alla tankar, detta elände, att man sysselsätter sig, eller i förhållande till mängden af menniskor sysselsätter dem med allt annat, använder dem till att förbruka krafterna i lifvets skådespel, men aldrig påminner dem om denna salighet; att man sammanhopar dem — och bedrager dem, i stället för att skilja dem åt, så att hvarje enskild må vinna det högsta, det enda, som är värdt att lefva för och nog för en evighet att lefva i: mig synes, jag kunde gråta en evighet deröfver, att detta elände är till! O, och detta är i mina tankar ett fasans uttryck mera för denna af alla den förfärligaste sjukdom och eländighet: dess undangömdhet, icke blott, att den, som lider af den, kan önska att dölja den och kan förmå det, nej, att den kan vara så dold hos en menniska, att hon icke sjelf vet af det! O, och när så en gång timglaset är utrunnet, timlighetens timglas; när verldslighetens larm är förstummadt, och den rastlösa eller overksamma brådskan får ett slut; när

allt är stilla omkring dig, som det är i evigheten — antingen du var man eller qvinna, rik eller fattig, beroende eller oberoende, lycklig eller olycklig; antingen du bar kronans glans i höghet, eller i ringa obemärkthet blott dagens möda och hetta; antingen ditt namn skall ihågkommas så länge verlden står, och alltså är ihågkommet så länge den stod, eller du, utan namn, som namnlös lopp med i den tallösa mängden; antingen den härlighet, som omgaf dig, öfvergick all mensklig beskrifning, eller dig öfvergick den strängaste och mest vanärande menskliga dom: evigheten frågar dig, och hvarje enskild bland dessa millioner millioner, blott om ett, om du har lefvat förtviflad eller icke, om så förtviflad, att du icke visste af, att du var förtviflad, eller så, att du doldt bar denna sjukdom i ditt innersta som din gnagande hemlighet, som en syndig kärleks frukt under ditt hjerta, eller så, att du, en fasa för andra, rasade i förtviflan. Och om så, om du har lefvat förtviflad, hvad du än för resten vann eller förlorade, så är för dig allt förloradt, evigheten vidkännes dig icke, den kände dig aldrig, eller ännu förfärligare, den känner dig som du är känd, den sätter dig fast vid ditt sjelf i förtviflan.

C.

Denna sjukdoms (förtviflans) former.

Förtviflans skepnader måste abstrakt låta sig finna genom att reflektera på de moment, hvaraf sjelfvet som syntes består. Sjelfvet är bildadt af oändlighet och ändlighet. Men denna syntes är ett förhållande, och ett förhållande, som, om än deriveradt, förhåller sig till sig sjelf, hvilket är frihet. Sjelfvet är frihet. Men frihet är det dialektiska i bestämningarna möjlighet och nödvändighet.

Hufvudsakligen måste dock förtviflan betraktas under bestämningen: medvetande; det om förtviflan är medveten eller icke, är det qualitativt olika mellan förtviflan och förtviflan. All förtviflan är visserligen i begreppet sedd medveten; men deraf följer icke, att den, i hvilken den är, den, som begreppsrigtigt måste kallas förtviflad, är medveten derom. Sålunda är medvetandet det afgörande. Öfver hufvud är medvetande, = sjelfmedvetande, det afgörande i förhållande till sjelfvet. Ju mera medvetande, dess mera sjelf; ju

mera medvetande, dess mera vilja, ju mera vilja, dess mera sjelf. En menniska, som alls ingen vilja har, är intet sjelf; men ju mera vilja hon har, dess mera sjelfmedvetande har hon också.

A. Förtviflan betraktad så, att det icke reflekteras på, om den är medveten eller icke, så att det alltså blott reflekteras på syntesens moment.

a) Förtviflan sedd under bestämningen ändlighet och oändlighet.

Sjelfvet är den medvetna syntesen af oändlighet och ändlighet, som förhåller sig till sig sjelf, hvars uppgift är att varda sig sjelf, hvilket blott låter sig göra genom förhållandet till Gud. Men att varda sig sjelf är att varda konkret. Men att varda konkret är hvarken att blifva ändlig eller att blifva oändlig, ty det, som skall varda konkret, är ju en syntes. Utvecklingen måste alltså bestå i att oändligt komma bort från sig sjelf i oändliggörelse af sjelfvet och i att oändligt komma tillbaka till sig sjelf i ändliggörelsen. Varder deremot sjelfvet icke sig sjelf, så är det förtvifladt, antingen det vet af det eller icke. Dock är ett sjelf i hvarje ögonblick, det är till, i vardande; ty sjelfvet *κατα δυναμιν* är icke verkligt till, är blott det, som skall blifva till. Så vida då sjelfvet icke varder sig sjelf, är det icke sig sjelf; men det att icke vara sig sjelf är just förtviflan.

α) Oändlighetens förtviflan är att sakna ändlighet.

Att detta är så, ligger i det dialektiska, att sjelfvet är en syntes, hvarför det ena ständigt är sin motsats. Ingen form af förtviflan kan man bestämma direkt (= odialektiskt), utan blott genom att reflektera på dess motsats. Man kan beskrifva den förtviflades tillstånd i förtviflan direkt, såsom en diktare gör det, genom att gifva honom repliken. Men bestämma förtviflan kan man blott genom dess motsats; och skall repliken vara af värde från diktaresynpunkt, måste den i uttryckets kolorit innehålla reflexen af den dialektiska motsatsen. Alltså, en hvar mensklig existens, som förment har blifvit eller blott vill vara oändlig, ja hvarje ögonblick, i hvilket en mensklig existens har blifvit eller blott vill vara oändlig, är förtviflan. Ty sjelfvet är syntesen, hvari det ändliga är det begränsande, det oändliga det utvidgande. Oändlighetens förtviflan är derför det fantastiska, det gränslösa; ty blott då är sjelfvet sundt och fritt från förtvflan, när det, just genom att hafva förtviflat, för sig sjelf klart och medvetet finner sitt fäste i Gud.

Det fantastiska förhåller sig visserligen närmast till fantasien; men fantasien förhåller sig åter till känsla, kunskap, vilja, så att en menniska kan hafva en fantastisk känsla, kunskap, vilja. Fantasien är öfver hufvud oändliggörelsens medium; den är icke någon förmåga så som de andra själsförmögenheterna — om man så vill tala, är den

förmågan *instar omnium*. Hvad känsla, kunskap, vilja en menniska har, beror dock ytterst och sist på, hvad fantasi hon har, det vill säga på, huru detta reflekterar sig, d. ä. på fantasien. Fantasien är den oändliggörande reflexionen, hvarför den äldre Fichte fullt rigtigt antog, till och med i förhållande till kunskapen, att fantasien är kategoriernas ursprung. Sjelfvet är reflexion, och fantasien är reflexion, är sjelfvets återspegling, hvilken är sjelfvets möjlighet. Fantasien är all reflexions möjlighet; och detta mediums intensitet är möjligheten af sjelfvets intensitet.

Det fantastiska är öfver hufvud det, som förer menniskan så ut i det oändliga, att det blott förer henne bort från sig och derigenom afhåller henne från att komma tillbaka till sig sjelf.

När känslan sålunda blifver fantastisk, då förflygtigas sjelfvet blott mer och mer, det blifver till sist ett slags abstrakt känslosamhet, som omenskligt icke tillhör någon menniska, men omenskligt så att säga känslosamt participerar i ett eller annat abstraktums öde, t. ex. menskligheten *in abstracto*. Som den giktbrutne icke är sin sinliga känsla mägtig, utan denna är i vindens och väderlekens magt, så att han ovilkorligen märker det på sig, när det är förändring i luften o. s. v., så ock med den, hvars känsla har blifvit fantastisk, han blifver på visst sätt oändliggjord, men icke så, att han mer och mer varder sig sjelf, ty han förlorar mer och mer sig sjelf.

Likaså med kunskapen, när den blifver fanta-

stisk. Lagen för sjelfvets utveckling i hänseende till kunskap, såvida det skall vara sant, att sjelfvet varder sig sjelf, är, att kunskapens stigande grad motsvarar sjelfkännedomens grad, att sjelfvet, ju mer det lär känna, dess mer lär känna sig sjelf. Sker icke detta, då blifver kunskapen, ju mer den stiger, dess mer ett slags omensklig kunskap, på hvars tillvägabringande menniskans sjelf förslösas, ungefär så som det slösades menniskor på att bygga pyramider, eller som det i den ryska hornmusiken slösades menniskor på att vara en takt, hvarken mer eller mindre.

När viljan blifver fantastisk, så förflygtigas likaledes sjelfvet mer och mer. Viljan blifver då icke ständigt i samma grad konkret som abstrakt, så att den, ju mer den oändliggöres i föresats och beslut, blifver dess mer för sig sjelf fullt närvarande och samtidig i den lilla del af uppgiften, som låter sig utföra nu genast, så att den i att oändliggöras kommer i strängaste mening tillbaka till sig sjelf, så att den *längst borta* från sig sjelf (när den är mest oändliggjord i föresats och beslut) är sig sjelf i samma ögonblick *allra närmast* i att utföra den oändligt lilla del af arbetet, som låter sig utföra ännu i dag, ännu i denna timme, ännu i detta ögonblick.

Och när så känsla eller kunskap eller vilja blifvit fantastisk, så kan till sist hela sjelfvet blifva det, vare sig att det nu är en mer aktiv form, så att menniskan störtar sig i det fantastiska, eller en mer lidande form, så att hon ryckes hän, men

i båda fallen ansvarig. Sjelfvet förer så en fantastisk existens i abstrakt oändliggörelse eller i abstrakt isolation, ständigt saknande sitt sjelf, från hvilket det blott kommer bort mer och mer. Så t. ex. på det religiösa området. Gudsförhållandet är oändliggörelse, men denna oändliggörelse kan fantastiskt rycka hän en menniska så, att det blott blifver en berusning. Det kan förefalla en menniska som kunde man icke hålla ut med att vara till inför Gud, derför nemligen att menniskan icke kan komma tillbaka till sig sjelf, blifva sig sjelf. En sådan fantastiskt religiös skulle säga (för att karaktärisera honom med tillhjelp af replik): "att en sparf kan lefva är begripligt, han vet icke af, att han är till för Gud. Men att veta, att man är till för Gud, och så icke i samma ögonblick blifva från förståndet eller blifva till intet!"

Men fastän en menniska sålunda har blifvit fantastisk och derför förtviflad, så kan hon dock, fastän det oftast blifver uppenbart, rätt väl framlefva sitt lif, vara menniska, som det tyckes, sysselsatt med det timliga, gifta sig, föda barn, vara aktad och ansedd — och man märker det kanske icke, att hon i djupare mening saknar ett sjelf. Dylikt göres icke mycket väsen af i verlden; ty ett sjelf är det, som man minst frågar efter i verlden och som det mest af allt är farligt att låta märka att man har. Den största fara, den att förlora sig sjelf, kan i verlden aflöpa så stilla och obemärkt, som vore det ingen ting. Ingen förlust

kan aflöpa så stilla; hvarje annan förlust, en arm, ett ben, 10 rdr, en hustru o. s. v. märkes dock.

β) *Ändlighetens förtviflan är att sakna oändlighet.*

Att detta är så, ligger, som visadt blef under *α*, i det dialektiska, att sjelfvet är en syntes, hvarför det ena är sin motsats.

Att sakna oändlighet är förtviflad begränsning, att förtviflad vara bornerad. Här är dock naturligtvis blott etiskt fråga om inskränkthet. I verlden talas det egentligen blott om intellektuel eller estetisk inskränkthet eller om det likgiltiga, hvarom det ju alltid mest är fråga i verlden; ty verldslighet är just att tillägga det likgiltiga oändligt värde. Den verldsliga betraktelsen hakar sig alltid fast vid differensen mellan menniska och menniska, har, som naturligt är (ty att hafva det är andlighet), intet förstånd för det ena nödvändiga, och derför intet förstånd för den inskränkthet, som är att hafva förlorat sig sjelf, icke genom att förflygtigas i det oändliga, utan genom att helt och hållet ändliggöras, genom att, i stället för att vara ett sjelf, hafva blifvit ett tal, *en* menniska mer, *ett* upprepande mer af detta evinnerliga enahanda.

Den förtviflade inskränktheten är att sakna primitivitet eller att hafva beröfvat sig sin primitivitet, att hafva, andligen förstådt, snöpt sig sjelf. Hvarje menniska är nemligen primitivt anlagd som

ett sjelf, bestämd att blifva sig sjelf: och visserligen är hvarje sjelf som sådant kantigt, men deraf följer blott, att det skall tillslipas, icke att det skall afslipas, icke att det af menniskofruktan skall helt och hållet uppgifva att vara sig sjelf eller blott af menniskofruktan icke våga vara sig sjelf i den sin väsentligare tillfällighet (hvilken alls icke skall afslipas), i hvilken man dock är sig sjelf för sig sjelf. Men medan en art af förtviflan styr vilse i det oändliga och förlorar sig sjelf, låter en annan art deraf liksom frånnarra sig sitt sjelf af "de andra". Genom att se den stora mängden af menniskor omkring sig, genom att få mångbestyr med allahanda verldsliga åligganden, genom att blifva klok på, hur det går till i verlden, glömmer en sådan menniska sjelf, hvad hon, gudomligt förstådt, heter, vågar icke tro på sig sjelf, finner det vågsamt att vara sig sjelf, långt lättare och säkrare att vara som de andra, att blifva en efterapning, att blifva numerus med i mängden.

På denna form af förtviflan blifver man nu så godt som alls icke uppmärksam i verlden. En sådan menniska har just genom att sålunda tappa bort sig sjelf vunnit perfektibilitet till att ledigt gå med i handel och vandel, ja till att göra lycka i verlden. Här är intet försinkande, ingen svårighet med hennes sjelf och dess oändliggörelse, hon är afslipad som en rullsten, kurant som ett gångbart mynt. Det är så långt ifrån, att någon anser henne för förtviflad, att hon just är en men-

niska som sig bör. Öfver hufvud har verlden, som naturligt är, intet förstånd för det sant förfärliga. Den förtviflan, som icke allenast icke vållar en obehag i lifvet, men gör en lifvet beqvämt och makligt, den anses naturligtvis på intet sätt för förtviflan. Att detta är verldens betraktelsesätt, ser man bland annat också af nästan alla ordspråk, hvilka blott äro klokhetsregler. Så säger man, *att hvad som är osagdt ångrar man aldrig*, och hvarför? Derför att det att hafva sagt något såsom ett yttre faktum kan inveckla en i obehag, då det är en verklighet. Men det att hafva tegat! Och dock är detta det allra farligaste. Ty genom att tiga är menniskan lemnad ensam åt sig sjelf; här kommer ej verkligheten henne till hjelp genom att straffa henne, genom att bringa öfver henne följderna af hennes talande. Nej, i detta hänseende är det lätt gjordt att tiga. Men derför fruktar den, som vet hvad det förfärliga är, just mest af allt hvarje missgrepp, hvarje försyndelse, som tager rigtningen inåt och intet spår lemnar efter sig i det yttre. Så är det i verldens ögon farligt att våga, och hvarför? Derför att man sålunda kan förlora. Men att icke våga, det är klokt. Och dock genom att icke våga kan man just så förfärligt lätt förlora, hvad man dock, hur mycket man än förlorade, genom att våga svårligen förlorade, och i hvarje fall aldrig sålunda, så lätt, så alldeles som vore det ingen ting — sig sjelf. Ty har jag vågat förvändt, nå väl, så hjelper mig lifvet med straffet. Men har jag alls icke vågat,

hvem hjelper mig då? Och när jag dertill genom att alls icke i högsta mening våga (och att våga i högsta mening är just att blifva uppmärksam på sig sjelf) fegt vinner alla jordiska fördelar — och förlorar mig sjelf!

Och så är det just med ändlighetens förtviflan. Derför att en menniska på detta sätt är förtviflad, derför kan hon ändå mycket väl, och egentligen desto bättre, framlefva sitt lif i timligheten, vara menniska, som det synes, vara prisad af andra, aktad och ansedd, sysselsatt med alla timlighetens syftemål. Ja, just det man kallar verldsligheten består af idel sådana menniskor som, om man så kan säga, förskrifva sig åt verlden. De bruka sina gåfvor, samla penningar, utföra verldsliga bedrifter, beräkna klokt o. s. v. o. s. v., blifva kanske nämda i historien; men sig sjelfva äro de icke, de hafva, andligen förstådt, intet sjelf, intet sjelf, för hvars skull de kunde våga allt, intet sjelf för Gud — hur sjelfviska de än för resten äro.

b) **Förtviflan sedd under bestämningen möjlighet — nödvändighet.**

För att varda (och sjelfvet skall ju fritt varda sig sjelf) äro möjlighet och nödvändighet lika väsentliga. Liksom det till sjelfvet hör oändlighet och ändlighet (απειρον-πεϱας), så äfven möjlighet och nödvändighet. Ett sjelf, som ingen möjlighet har, är förtvifladt, och likaså ett sjelf, som ingen nödvändighet har.

α) Möjlighetens förtviflan är att sakna nödvändighet.

Att detta är så, ligger, som visadt blifvit, i det dialektiska.

Liksom ändlighet är det begränsande i förhållande till oändlighet, så är nödvändighet i förhållande till möjlighet det, som håller igen. I det att sjelfvet som syntés af ändlighet och oändlighet är satt, är *κατα δυναμιν*, för att nu varda, reflekterar det sig i fantasiens medium, och derigenom visar sig den oändliga möjligheten. Sjelfvet är *κατα δυναμιν* lika mycket möjligt som nödvändigt; ty det är ju sig sjelf, men det skall varda sig sjelf. Så vida det är sig sjelf, är det nödvändigt, och så vida det skall varda sig sjelf, är det en möjlighet.

Löper nu möjligheten nödvändigheten öfver ända, så att sjelfvet i möjligheten löper ifrån sig sjelf, så att det intet nödvändigt har, till hvilket det skall tillbaka: så är detta möjlighetens förtviflan. Detta sjelf blifver en abstrakt möjlighet; det flaxar sig trött i möjlighet, men det kommer icke ur stället och icke heller till något ställe, ty det nödvändiga är just stället; att varda sig sjelf är just en rörelse på stället. Att varda är en rörelse ur stället, men att varda sig sjelf är en rörelse på stället.

Möjligheten synes sålunda sjelfvet större och större, mera och mera blifver det möjligt, derför att intet blifver verkligt. Till sist är det som

vore allt möjligt, men just detta är fallet, när afgrunden har slukat sjelfvet. En hvar liten möjlighet skulle för att varda verklighet redan behöfva någon tid. Men till sist blifver tiden, som skulle brukas till verklighet, kortare och kortare, allt blifver mer och mer ögonblickligt. Möjligheten blifver intensivare och intensivare, men i möjlighetens mening, icke i verklighetens; ty i verklighetens mening är det intensiva, att dock något af det, som är möjligt, blifver verkligt. I ögonblicket visar sig något såsom möjligt, och så visar sig en ny möjlighet; till slut följa dessa fantasmagorier så hastigt på hvarandra, att det är som vore allt möjligt, och det är just det sista ögonblicket, då individen helt och hållet sjelf har blifvit en luftsyn.

Hvad sjelfvet nu saknar är visserligen verklighet; så skall man ock i allmänhet säga, liksom man ju talar om, att en menniska har blifvit overklig. Men vid närmare efterseende är det egentligen nödvändighet hon saknar. Det är nemligen icke så som filosoferna förklara, att nödvändighet är enhet af möjlighet och verklighet; nej, verklighet är enhet af möjlighet och nödvändighet. Det är icke heller blott en brist på kraft, när ett sjelf sålunda löper vilse i möjlighet, åtminstone är det icke så att förstå, som man i allmänhet förstår det. Hvad som fattas är egentligen kraft till att lyda, att böja sig under det nödvändiga i ens sjelf, hvad som måste kallas ens gräns. Olyckan är derför icke heller, att ett sådant sjelf icke blef

någonting i verlden, nej, olyckan är. att denna individ icke blef uppmärksam på sig sjelf, att det sjelf, han är, är ett helt bestämdt något och således det nödvändiga. Han förlorade deremot sig sjelf derigenom, att detta sjelf fantastiskt reflekterade sig i möjligheten. Redan i förhållande till att se sig *sjelf* i en spegel är det nödvändigt att känna sig sjelf; ty gör man icke det, så ser man icke sig *sjelf*, utan blott en menniska. Men möjlighetens spegel är icke någon allmän spegel; den må brukas med den yttersta försigtighet. Ty om denna spegel gäller det i högsta mening: den är osann. Att ett sjelf ser så och så ut i möjligheten af sig sjelf är blott half sanning; ty i möjligheten af sig sjelf är sjelfvet ännu långt ifrån eller blott halft sig sjelf. Sedan gäller det, huru detta sjelfs nödvändighet bestämmer det närmare. Det är med möjligheten som när man inbjuder ett barn till ett eller annat nöje; barnet är strax villigt; men nu gäller det, om föräldrarne vilja tillåta det — och som det är med föräldrarne, så är det med nödvändigheten.

Dock i möjligheten är allt möjligt. Man kan derför i möjligheten löpa vilse på alla möjliga sätt, men väsentligen på två. Den ena formen är den önskande, fikande, den andra den tungsint-fantastiska (hoppet — fruktan eller ångesten). Liksom det så ofta berättas i äfventyr och folksagor om en riddare, som plötsligt får sigte på en sällsynt fågel, efter hvilken han fortfar att springa, hvarvid det i början ser ut, som vore han honom helt

nära — men så flyger han åter, till dess det så har blifvit natt, och han har kommit bort från de sina, utan att kunna finna vägen i den öken, der han nu befinner sig: så med önskans möjlighet. I stället för att taga möjligheten tillbaka i nödvändigheten, löper individen efter möjligheten — och till sist kan han ej hitta tillbaka till sig sjelf. Tungsint sker det motsatta på samma sätt. Individen förföljer tungsint älskande en ångestens möjlighet, som till sist förer honom bort från sig sjelf, så att han omkommer i denna ångest, eller omkommer i det, som han var i ångest för att omkomma uti.

β) Nödvändighetens förtviflan är att sakna möjlighet.

Vill man jemföra det att löpa vilse i möjlighet med barnets försök att uttala vokalerna*), så är det att sakna möjlighet liksom det att vara stum. Det nödvändiga är liksom idel konsonanter, men för att uttala dem kräfves det möjlighet. När denna saknas, när en mensklig existens är bragt derhän, att den saknar möjlighet, är den förtviflad, och är det i hvart ögonblick den saknar möjlighet.

I allmänhet menar man väl, att det är en viss ålder, som i synnerhet är rik på hopp, eller man talar om, att man till en viss tid, i ett särskildt ögonblick af sitt lif, är eller var så rik på hopp

*) På danska "Vokaliseren, d. ä. barnets försök vid den första innanläsningen att uttala konsonanter tillsammans med vokaler. Uttrycket grundar sig på den äldre förutsättningen, att ett konsonantljud icke kan uttalas utan vokal. *Utg.*

och möjlighet. Allt detta är dock blott menskligt tal, som icke kommer till det sanna; allt detta hopp och all denna förtviflan är ännu hvarken det sanna hoppet eller den sanna förtviflan.

Det afgörande är: för Gud är allt möjligt. Detta är evigt sant och alltså sant i hvart ögonblick. Man säger nog så till dagligt bruk, och till dagligt bruk säger man det så, men afgörandet är först, när menniskan är bragt till det yttersta, så att det, menskligt taladt, ingen möjlighet är. Då gäller det, om hon vill tro, att för Gud är allt möjligt, d. ä. om hon vill tro. Men detta är fullständigt formeln för att förlora förståndet; att tro är just att förlora förståndet för att vinna Gud. Låt det så ske. Tänk dig en menniska, som med hela en uppskrämd inbillningskrafts rysning har förestält sig en eller annan förskräcklighet såsom obetingadt omöjlig att uthärda. Nu händer den henne, just denna förskräcklighet händer henne. Menskligt taladt är hennes undergång det vissaste af allt — och förtvifladt kämpar hennes själs förtviflan för att få lof att förtvifla, för att få, om man så vill, ro till att förtvifla, hela personlighetens samtycke till och i att förtvifla, så att hon intet och ingen skulle förbanna mera än den, som försökte, och försöket med att förhindra henne i att förtvifla, så som diktarenas diktare ypperligt, oförlikneligt uttrycker det (*Richard II:* Förbannad, O frände, vare du, som vilseförde Ifrån förtviflans sköna väg min fot! — 3 akt. 3 scen.). Alltså är då frälsning menskligt taladt

det omöjligaste. af allt; men för Gud är allting möjligt! Detta är *trons* kamp, som kämpar, om man så vill, ursinnigt för möjlighet. Ty möjlighet är det enda frälsande. När någon svimmar, så ropar man på vatten, eau de Cologne, hoffmannsdroppar; men när någon vill förtvifla, så heter det: skaffa möjlighet, skaffa möjlighet, möjlighet är det enda frälsande; en möjlighet, så andas den förtviflade åter, han lefver åter upp; ty utan möjlighet kan en menniska liksom icke få luft. Stundom kan en mensklig fantasis uppfinningsförmåga räcka till för att skaffa möjlighet, men till sist, d. ä. när det gäller att *tro,* hjelper blott detta, att för Gud är allt möjligt.

Så kämpas det. Om den sålunda kämpande skall gå under, beror endast och allenast derpå, om han vill tillvägabringa möjlighet, d. ä. om han vill tro. Och dock förstår han, att menskligt taladt hans undergång är det vissaste af allt. Detta är det dialektiska i att tro. I allmänhet vet en menniska icke annat, än att detta och detta enligt all utsigt, hopp, förmodan o. s. v. icke skall hända henne. Händer det henne, så går hon under. Den dumdristige störtar sig i en fara, hvars möjlighet också kan vara den och den; och händer den honom nu, så förtviflar han och går under. Den *troende* ser och förstår menskligt taladt sin undergång (i hvad som har händt honom eller i hvad han har vågat), men han tror. Derför går han icke under. Han ställer det helt och hållet i Guds hand, huru han skall hjelpas, men han tror, att

för Gud är allt möjligt. Att *tro* sin undergång är omöjligt. Att förstå, att det menskligt är hans undergång, och så ändock tro på möjlighet är att tro. Så hjelper Gud honom också, kanske genom att låta honom undgå det förskräckliga, kanske genom sjelfva det förskräckliga, så att här oväntadt, mirakulöst, gudomligt visar sig hjelp. Mirakulöst; ty det är dock en besynnerlig sipphet, att det blott skulle hafva skett för 1800 år sedan, att en menniska blef hulpen mirakulöst. Om en menniska har blifvit hulpen mirakulöst, beror väsentligen på, med hvad förståndets lidelse hon har förstått, att hjelpen var omöjlig, och dernäst på, hur pass redlig hon så är mot den magt, som dock halp henne. Men vanligtvis göra menniskorna hvarken det ena eller andra; de skrika, att hjelp är omöjlig, utan att en gång hafva ansträngt sitt förstånd för att finna hjelpen, och efteråt ljuga de otacksamt.

Den troende eger det evigt säkra motgiftet mot förtviflan: möjlighet; ty för Gud är allt möjligt i hvart ögonblick. Detta är trons helsa, som löser motsägelser. Motsägelsen är här, att menskligt taladt är undergången viss, och att det ändock är möjlighet. Helsa är öfver hufvud att kunna lösa motsägelser. Sålunda kroppsligt eller fysiskt: drag är en motsägelse, ty drag är köld och värme disparat eller odialektiskt; men en sund kropp löser denna motsägelse och märker icke draget. Så äfven med tron.

Att sakna möjlighet betyder antingen, att allt

har blifvit en nödvändigt, eller att allt har blifvit trivialitet.

Deterministen, fatalisten är förtviflad och har som förtviflad förlorat sitt sjelf, derför att allt är för honom nödvändighet. Det går honom som kungen, som dog af svält, derför att all föda förvandlade sig till guld. Personligheten är en syntes af möjlighet och nödvändighet. Det är derför med dess uppehållande som med andedrägten (respirationen), som är en in- och utandning. Deterministens sjelf kan icke andas, ty det är omöjligt att andas endast och allenast det nödvändiga, hvilket blott och bart qväljer menniskans sjelf. Men fatalisten har ingen Gud, eller, hvad som är det samma, hans Gud är nödvändighet; liksom nemligen för Gud allt är möjligt, så är Gud det, att allt är möjligt. Fatalistens gudsdyrkan är derför i maximum en interjektion, och väsentligen är den stumhet, stum underkastelse, han kan icke bedja. Att bedja är också att andas, och möjligheten är för sjelfvet hvad syret är för andedrägten. Men lika litet som en menniska kan andas blott syre eller blott qväfve, lika litet kan möjlighet allena eller nödvändighet allena betinga bönens andedrag. För att bedja måste det finnas en Gud, ett sjelf — och möjlighet, eller ett sjelf och möjlighet i pregnant mening, ty Gud är det att allt är möjligt, eller att allt är möjligt, är Gud; och blott den, hvars väsen blef så skakadt, att han blef ande genom att förstå, att allt är möjligt, blott han har inlåtit sig med Gud. Det, att Guds

vilja är det möjliga, gör, att jag kan bedja; är den blott det nödvändiga, är menniskan väsentligen lika måliös som djuret.

Med kälkborgerlighet, trivialitet, som också väsentligen saknar möjlighet, förhåller det sig något annorlunda. Kälkborgerlighet är andelöshet, determinism och fatalism äro andeförtviflan; men andelöshet är också förtviflan. Kälkborgerligheten saknar en hvar andens bestämning och går upp i det sannolika, innanför hvilket det möjliga finner sin smula plats; den saknar således möjlighet för att blifva uppmärksam på Gud. Utan fantasi som kälkborgaren alltid är, lefver han i ett visst trivialt inbegrepp af erfarenheter om, huru det går till, hvad som är möjligt, hvad som plägar ske, kälkborgaren vare för resten öltappare eller statsminister. Sålunda har kälkborgaren förlorat sig sjelf och Gud. Ty för att blifva uppmärksam på sitt sjelf och på Gud, måste fantasien svinga en menniska högre än till det sannolikas dunstkrets, den måste rycka en ut ur denna och, genom att göra hvad som öfverskrider en hvar erfarenhets *quantum satis* möjligt, lära honom att hoppas och att frukta eller att frukta och att hoppas. Men fantasi har kälkborgaren icke, vill icke hafva den, afskyr den. Här är alltså ingen hjelp. Och hjelper så stundom tillvaron med fasor, som öfverskrida den triviala erfarenhetens papegoj-visdom, så förtviflar kälkborgerligheten, det är, så blifver det uppenbart, att det var förtviflan; den saknar sålunda trons möjlighet att

genom Gud kunna rädda ett sjelf ifrån den vissa undergången.

Fatalism och determinism ha dock nog af fantasi för att förtvifla om möjlighet, nog af möjlighet för att uppdaga omöjligheten; kälkborgerligheten lugnar sig i det triviala, lika förtviflad, antingen det går väl eller det går illa. Fatalism och determinism sakna möjlighet till att nedspänna och förmildra, till att temperera nödvändigheten, alltså möjlighet som förmildring; kälkborgerlighet saknar möjlighet som väckelse ur andelöshet. Ty kälkborgerlighet förmenar sig råda öfver möjligheten, hafva narrat denna oerhörda elasticitet in i det sannolikas fälla eller dårhus, tror sig hålla den fången; den förer möjligheten omkring fången i sannolikhetens bur, förevisar den, inbillar sig sjelf att vara herren, märker icke, att den just derigenom har fångat sig sjelf till att vara andelöshetens slaf och det uslaste af allt. Ty med förtviflans dristighet svänger sig den, som for vilse i möjlighet; sammanpressad i förtviflan förlyfter sig på tillvaron den, för hvilken allt blef nödvändigt; men andelöst triumferar kälkborgerligheten.

B. Förtviflan sedd under bestämningen: medvetande.

Medvetandets grad är i stigande eller i samma mån den stiger, den ständigt stigande potensationen i förtviflan; ju mera medvetande, desto intensivare förtviflan. Detta ses öfverallt, tydligast

i förtviflans maximum och minimum. Djefvulens förtviflan är den intensivaste förtviflan, ty djefvulen är ren ande, och så till vida absolut medvetande och klarhet; det finnes hos djefvulen ingen dunkelhet, som kunde tjena till förmildrande undskyllan, hans förtviflan är derför det absolutaste trots. Detta är förtviflans maximum. Förtviflans minimum är ett tillstånd, som, ja, så kunde man menskligt frestas att säga, i ett slags oskyldighet icke en gång vet af, att det är förtviflan. När således medvetslösheten är i maximum, är förtviflan minst; det är ju nästan som vore det dialektiskt, om man har rätt att kalla ett sådant tillstånd förtviflan.

a. Den förtviflan, som är ovetande om, att den är förtviflan, eller den förtviflade ovetenheten om att hafva ett sjelf och ett evigt sjelf.

Att detta tillstånd likväl är förtviflan och med rätta nämnes så, är ett uttryck för hvad man i god mening må kalla sanningens rätthafveri. *Veritas est index sui et falsi.* Men detta sanningens rätthafveri aktas visst nog icke, liksom det också är långt ifrån, att menniskorna i allmänhet anse förhållandet till det sanna, det att förhålla sig till det sanna såsom det högsta goda, mycket långt ifrån, att de sokratiskt anse det att vara i en villfarelse för den största olycka; det sinliga hos dem har oftast vida öfvervigten öfver deras intellektualitet. När sålunda en menniska enligt

sitt förmenande är lycklig, inbillar sig att vara lycklig, under det hon dock i sanningens ljus betraktad är olycklig, så är det som oftast mycket långt ifrån, att hon önskar att ryckas ut ur denna villfarelse. Tvärt om, hon blifver förbittrad, hon anser den för sin argaste fiende, som gör det, hon betraktar det som ett våld, nära nog som ett mord, att på det sättet, som det heter, mörda hennes lycka. Och hvaraf kommer detta? Det kommer deraf, att det sinliga och det sinligt-själiska helt och hållet beherskar henne; det kommer deraf, att hon lefver i det sinligas kategorier, det behagliga och det obehagliga, gifver ande, sanning o. d. på båten; det kommer af, att hon är för sinlig för att hafva mod att våga och hålla ut med att vara ande. Hur fåfänga och inbilska än menniskorna kunna vara, hafva de dock oftast en mycket ringa föreställning om sig sjelfva, det är, de hafva ingen föreställning om att vara ande, det absoluta, som en menniska kan vara; men fåfänga och inbilska äro de — jemförelsevis. Om man ville tänka sig ett hus, bestående af jordvåning, en första och en andra våning, så bebodt eller så inrättadt, att der funnes eller det vore beräknadt på en ståndsskilnad mellan invånarne i de särskilda lägenheterna — och ville man jemföra det att vara menniska med ett sådant hus: så är dess värre detta sorgliga och löjliga fallet med de flesta menniskor, att de i sitt eget hus föredraga att bo i jordvåningen. Hvarje menniska är den själisk-kroppsliga syntesen anlagd på

att vara ande, detta är byggningen: men hon föredrager att bo i jordvåningen, d. ä. i det sinligas bestämningar. Och hon föredrager icke blott att bo i jordvåningen, nej, hon älskar det till den grad, att hon blifver förbittrad, så snart någon vill föreslå henne att intaga praktvåningen, som står ledig till hennes disposition — ty det är ju i sitt eget hus hon bor.

Nej, det att vara i en villfarelse är, helt osokratiskt, det som menniskorna minst frukta. Man kan derpå se förvånande exempel, som i oerhördt omfång belysa detta. En tänkare uppför en oerhörd byggnad, ett system, ett hela tillvaron och verldshistorien o. s. v. omfattande system — och betraktar man hans personliga lif, så upptäcker man till sin förvåning detta förfärliga och löjliga, att han sjelf icke personligt bebor detta oerhörda, höghvälfda palats, utan en afsides ladubyggnad eller en hundkoja eller på sin höjd en portvaktarlägenhet. Skulle man tillåta sig att med ett enda ord göra uppmärksam på denna motsägelse, så skulle han blifva förnärmad. Ty att vara i en villfarelse fruktar han icke, så snart han blott får systemet färdigt — med tillhjelp af att vara i en villfarelse.

Alltså, att den, som är förtviflad, sjelf är ovetande om, att hans tillstånd är förtviflan, gör intet till saken, han är lika fullt förtviflad. Är förtviflan förvillelse, så är det, att man är ovetande derom, blott det mera, att tillika vara i en villfarelse. Det är med ovetenheten i förhållande till

förtviflan som i förhållande till ångest (jfr Begrebet 'Angest' af *Vigilius Haufniensis*), andelöshetens ångest igenkännes just på den andelösa tryggheten. Men ångesten finnes likväl i grunden, så finnes förtviflan också i grunden, och när synvillornas förtrollning upphör, när tillvaron börjar vackla, så visar sig också strax förtviflan som den, hvilken fans i grunden.

Den förtviflade som är ovetande om, att han är förtviflad, är, jemförd med den som är medveten derom, blott negativt längre borta från sanningen och frälsningen. Förtviflan sjelf är en negativitet, ovetenheten om den en ny negativitet. Men för att nå sanningen måste man igenom en hvar negativitet; ty det gäller här hvad folksägnen förtäljer om att upphäfva en viss trolldom: stycket måste helt igenom baklänges, annars upphäfves trolldomen icke. Dock är det blott i en mening, i ren dialektisk mening, som den om sin förtviflan ovetande är längre borta från sanningen och det frälsande än den vetande, hvilken dock förblifver i förtviflan; ty i en annan mening, etiskt-dialektiskt, är den medvetet i förtviflan förblifvande förtviflade längre ifrån frälsningen, enär hans förtviflan är intensivare. Men ovetenheten är så långt ifrån att upphäfva förtviflan eller att göra förtviflan till icke-förtviflan, att den tvärt om kan vara den farligaste form af förtviflan. I ovetenheten är den förtviflade, men till sitt eget förderf, på visst sätt försäkrad mot att blifva uppmärksam, d. ä., han är helt säker i förtviflans våld.

I ovetenheten om att vara förtviflad är menniskan längst från att vara sig medveten som ande. Men just det att icke vara medveten som ande är förtviflan, der är andelöshet, tillståndet må för öfrigt vara antingen en fullkomlig dödsdvala, ett blott vegetativt lif, eller ett potenseradt lif, hvars hemlighet dock är förtviflan. I senare fallet går det den förtviflade så, som det går den, hvilken lider af tvinsot: han befinner sig bäst, anser sig för allra friskast, synes kanske för andra blomstra af helsa, just när sjukdomen är farligast.

Denna form af förtviflan (ovetenheten om den) är den allmännaste i verlden: ja, det som man kallar verlden eller, noggrannare bestämdt, det som kristendomen kallar verlden, hedendomen och den naturliga menniskan i kristendomen, hedendomen sådan som den historiskt var och är, och hedendomen i kristenheten, är just denna art af förtviflan, är förtviflan, men vet icke af det. Väl göres det nemligen också i hedendomen så väl som af den naturliga menniskan skilnad mellan att vara förtviflad och att icke vara förtviflad, det är, det talas om förtviflan så, som vore blott några enskilde förtviflade. Men denna distinktion är lika svekfull som den hedendomen och den naturliga menniskan gör mellan kärlek och egenkärlek, liksom vore icke all denna kärlek väsentligen egenkärlek. Dock vidare än till denna svekfulla distinktion kunde omöjligt och kan omöjligen hedendomen jemte den naturliga menniskan komma; ty

förtviflans specifika kännetecken är just detta, att vara ovetande om, att det är förtviflan.

Häraf ser man nu lätt, att det estetiska begreppet andelöshet ingalunda gifver måttstocken för att bedöma, hvad som är förtviflan och hvad icke, hvilket ock för öfrigt är fullt i sin ordning; då det nemligen icke estetiskt låter sig bestämma, hvad ande i sanning är, hur skulle så det estetiska kunna besvara en fråga, som alls icke finnes till för det! Det skulle ju också vara en stor dumhet att neka, att så väl hedniska nationer *en masse* som enskilda hedningar hafva utfört förvånande bedrifter, som både hafva hänryckt och skola hänrycka skalder; att neka, att hedendomen uppvisar exempel på, hvad man estetiskt icke nog kan beundra. Det skulle också vara en dårskap att neka, att det i hedendomen har förts och af den naturliga menniskan kan föras ett lif rikt på den största estetiska njutning, begagnande hvarje gynsamt tillfälle, som förunnas, på det smakfullaste sätt och derjemte låtande konst och vetenskap tjena till att förhöja, försköna, förädla njutningen. Nej, icke den estetiska bestämningen af andelöshet gifver måttstocken för hvad som är förtviflan och hvad icke; den bestämning, som måste brukas är den etisk-religiösa: ande eller negativt brist på ande, andelöshet. En hvar mensklig existens, som icke är sig medveten som ande eller inför Gud personligt medveten som ande, en hvar mensklig existens, som icke sålunda i full klarhet hvilar i Gud, utan dunkelt hvilar i eller

går upp i något abstrakt universelt (stat, nation o. d.), eller i dunkelhet beträffande sitt sjelf tager sina anlag blott såsom verksamhetskrafter utan att i djupare mening blifva medveten om, hvarför han har dem, tager sitt sjelf såsom ett oförklarligt något, så vida det skulle förstås inåt — en hvar sådan existens, hvad den än utförer, det mest förvånande, hvad den än förklarar, hela tillvaron, hur intensivt den än estetiskt njuter lifvet: en hvar sådan existens är dock förtviflan. Det var detta, som de gamle kyrkolärarne mente, när de talade om, att hedningarnes dygder voro lysande laster, de mente att hedningens innersta var förtviflan, att hedningen icke var sig medveten inför Gud såsom ande. Häraf kom det också (för att anföra detta som ett exempel, under det att det dock tillika har ett djupare förhållande till hela denna undersökning), att hedningen dömde så märkvärdigt lättsinnigt om, ja prisade sjelfmord, något som dock för anden är den mest afgörande synd, det att sålunda afbryta tillvaron, upproret mot Gud. Hedningen saknade andens bestämning af ett sjelf, derför dömde han så om *sjelf*mordet; och det gjorde samme hedning, som dock dömde sedligt strängt om tjufnad, otukt o. d. Han saknade synpunkten för sjelfmord, han saknade gudsförhållandet och sjelfvet; rent hedniskt tänkt är sjelfmord det indifferenta, det, som en hvar kan göra efter hvad honom lyster, derför att det kommer ingen vid. Skulle det från hedendomens ståndpunkt varnas mot sjelfmord, måste det ske

på den långa omvägen genom att visa, att man bröte sitt pligtförhållande mot andra menniskor. Hufvudpunkten i sjelfmord, att det just är en förbrytelse mot Gud, undgår helt och hållet hedningen. Man kan derför icke säga, att sjelfmordet var förtviflan, hvilket vore ett tanklöst hysteronproteron; man måste säga: det att hedningen dömde så om sjelfmord, som han gjorde, var förtviflan.

Emellertid är och blifver det dock skilnad, och det en qvalitativ, mellan hedendomen i strängare mening och hedendomen i kristenheten, den skilnad, hvarpå *Vigilius Haufniensis* i förhållande till ångest har gjort uppmärksam, att hedendomen väl saknar ande, men dock är bestämd i rigtning till ande, hvaremot hedendomen i kristenheten saknar ande i rigtningen bortifrån, eller genom ett affall, och derför i strängaste mening är andelöshet.

b. Den förtviflan, som är medveten om att vara förtviflan, hvilken alltså är medveten om att hafva ett sjelf, hvari det dock är något evigt, och nu antingen förtviflad icke vill vara sig sjelf, eller förtviflad vill vara sig sjelf.

Här må naturligtvis göras den distinktionen, huruvida den, som är medveten om sin förtviflan, har den sanna föreställningen beträffande hvad förtviflan är. Någon kan således väl, efter den föreställning han har, hafva rätt i att kalla sig

förtviflad, han kan också hafva rätt i, att han är förtviflad, och dock är det ännu icke sagdt, att han har den sanna föreställningen om förtviflan, det kan vara möjligt, att man, betraktande hans lif under denna, måste säga: du är i grunden ännu långt mer förtviflad än du vet af, förtviflan ligger ännu långt djupare. Så (för att erinra om det föregående) med hedningen; när han i jemförelse med andra hedningar ansåg sig sjelf för förtviflad, så hade han visserligen rätt deruti, att han var förtviflad, men orätt deruti, att de andre icke voro det, d. ä., han hade icke den sanna föreställningen om förtviflan.

Till den medvetna förtviflan fordras alltså å ena sidan den sanna föreställningen om hvad förtviflan är. Å andra sidan fordras klarhet öfver sig sjelf, det vill säga, så vida klarhet och förtviflan kunna tänkas tillsammans. Huruvida fullkomlig klarhet öfver sig sjelf derom, att man är förtviflad, låter förena sig med det att vara förtviflad, d. ä., om denna kunskapens och sjelfkännedomens klarhet icke just måste rycka en menniska ut ur förtviflan, göra henne så förfärad för sig sjelf, att hon skulle upphöra att vara förtviflad, skola vi icke här afgöra, vi skola icke ens försöka derpå, enär vi senare komma att finna plats för hela denna undersökning. Men utan att fullfölja tanken till detta dialektiska yttersta, göra vi här blott uppmärksam på, att, liksom graden af medvetande om hvad förtviflan är kan vara mycket olika, så äfven medvetandets grad beträffande sitt

eget tillstånd, att det är förtviflan. Verklighetens lif är för mångfaldigt för att blott uppvisa sådana abstrakta motsatser som den emellan en förtviflan, som är fullkomligt ovetande om att vara det, och en, som är fullkomligt medveten om att vara det. Som oftast är helt visst den förtviflades tillstånd ett, om ock åter mångfaldigt nyanseradt, halfdunkel öfver sitt eget tillstånd. Han vet det nog så der till en viss grad med sig sjelf, att han är förtviflad, han märker det på sig sjelf, liksom någon märker på sig sjelf, att han går med en sjukdom i kroppen, men han vill icke rätt tillstå, hvilken sjukdomen är. I ett ögonblick har det nästan blifvit honom tydligt, att han är förtviflad, men så är det honom i ett annat ögonblick, som hade hans illabefinnande en annan orsak, som låge den i något yttre, i något utanför honom; och om detta förändrades, vore han icke förtviflad. Eller kanske han genom förströelser och på andra sätt, t. ex. genom arbete och mångbestyr såsom förströelsemedel, söker för sig sjelf bevara en dunkelhet rörande sitt tillstånd, dock sålunda, att detta icke blifver honom fullt tydligt, att han gör det derför, att han gör hvad han gör, för att skaffa dunkelhet. Eller kanske han till och med är medveten om, att han sålunda arbetar för att sänka själen i dunkelhet, gör detta med en viss skarpsinnighet och klok beräkning, med psykologisk insigt, men icke är i djupare mening klart medveten om, hvad han gör, hur förtvifladt han bär sig åt o. s. v. Det finnes nemligen i all dunkel-

het och ovetenhet ett dialektiskt samspel af kunskap och vilja, och man kan i uppfattningen af en menniska taga fel: genom att blott accentuera kunskapen och genom att blott accentuera viljan.

Men, som förut blifvit anmärkt, medvetandets grad potenserar förtviflan. I samma mån som en menniska har den sannare föreställningen om förtviflan, när hon dock förblifver i den, och i samma mån som hon klarare är medveten om att vara förtviflad, när hon dock förblifver i förtviflan, i samma mån är denna intensivare. Den, som med medvetande om, att ett sjelfmord är förtviflan, och så till vida med den sanna föreställningen om, hvad förtviflan är, begår ett sjelfmord, hans förtviflan är intensivare än dens, som begår ett sjelfmord utan att hafva den sanna föreställningen om, att sjelfmord är förtviflan; men deremot är hans osanna föreställning om sjelfmord den mindre intensiva förtviflan. Å andra sidan med ju klarare medvetande om sig sjelf (sjelfmedvetande) en menniska begår ett sjelfmord, desto intensivare är hans förtviflan i jemförelse med dens; hvars själ är, jemförd med hans, i ett förvirradt och dunkelt tillstånd.

I det följande skall jag nu genomgå den medvetna förtviflans tvenne former så, att det tillika uppvisas ett stigande i medvetandet om hvad förtviflan är, och i medvetandet om, att ens tillstånd är förtviflan, eller, hvad som är det samma och det afgörande, ett stigande i medvetande om sjelfvet. Men motsatsen till det att vara förtviflad är

det att tro; derför är också alldeles rigtigt, hvad som i det föregående blef framställdt som formeln, hvilken beskrifver ett tillstånd, i hvilket det alls intet finnes af förtviflan, detta samma är också formeln för att tro: i att förhålla sig till sig sjelf och i att vilja vara sig sjelf, hvilar sjelfvet i full klarhet i den magt, som har grundat det (jfr A. a.).

α) Att förtviflad icke vilja vara sig sjelf, svaghetens förtviflan.

När denna form af förtviflan kallas svaghetens, så innefattas deri allaredan en reflexion på den andra formen (β), att förtviflad vilja vara sig sjelf. Det är således blott relativa motsatser. Alldeles utan trots är ingen förtviflan; det ligger ju också trots i sjelfva uttrycket: att icke vilja vara. Å andra sidan är sjelfva förtviflans högsta trots dock aldrig utan någon svaghet. Skilnaden är alltså blott relativ. Den ena formen är så att säga qvinlighetens förtviflan, den andra manlighetens *).

*) Och om man psykologiskt vill se sig omkring i verkligheten, skall man stundom få tillfälle att förvissa sig om, att detta, som är tankerigtigt och således skall och måste slå in, också slår in; och att denna indelning omfattar förtviflans hela verklighet; ty hvad barnet angår, talar man ju icke om förtviflan, utan blott om häftighet (ondsinthet), derför att man blott är berättigad att förutsätta, att det eviga *κατα δυναμιν* är tillstädes hos barnet, men ej är berättigad att af detta fordra det, som man är berättigad att fordra af den äldre, om hvilken det gäller: han

1) *Förtviflan öfver det jordiska eller öfver något jordiskt.*

Detta är den rena omedelbarheten, eller omedelbarhet med en qvantitativ reflexion i sig. —

---

skall hafva det. Emellertid vill jag långt ifrån neka, att det hos qvinnor kan förekomma former af manlig förtvifllan, och tvärt om hos män former af qvinlig förtviflan; men detta än undantag. Och det förstås, det ideala är också blott sällsynt; och blott rent idealt är det dock fullt sant med denna skilnad mellan manlighetens och qvinlighetens förtviflan. Qvinnan har hvarken den sjelfviskt utvecklade föreställningen om sjelfvet, ej heller i afgörande mening intellektualitet, hur långt mer ömt och fint kännande hon än kan vara än mannen. Deremot är qvinnans väsen hängifvenhet; och det är oqvinligt, så vida det icke är så. Besynnerligt nog, ingen kan vara så fjär (och detta ord är ju af språket myntadt på qvinnan), så nästan grymt laggrann och nogräknad som en qvinna — och dock är hennes väsen hängifvenhet, och dock (just det underbara) är allt detta egentligen uttrycket för, att hennes väsen är hängifvenhet. Ty just emedan hon i sitt väsen bär hela den qvinliga hängifvenheten, derför har naturen kärleksfullt begåfvat henne med en instinkt, i jemförelse med hvars finhet den mest, den eminentast utvecklade manliga reflexion är som ett intet. Denna en qvinnas hängifvenhet, denna — att jag må tala grekiskt — gudomliga gåfva och rikedom, är en allt för stor fördel, för att den skulle böra slängas hän blindvis; och dock skulle ingen seende mensklig reflexion vara i stånd att se skarpt nog för att kunna anbringa den rätt. Derför har naturen tagit sig af henne: instinktmessigt ser hon blindvis klarare än den mest seende reflexion; instinktmessigt ser hon, hvar det är hon skall beundra, hvad det är, hvari hon skall hängifva

Här är intet oändligt medvetande om sjelfvet, om hvad förtviflan är, eller derom, att tillståndet är

---

sig. Hängifvenhet är det endaste, qvinnan har; derför åtog sig naturen att vara hennes värn. Deraf kommer det också, att qvinligheten först blifver till i en metamorfos; den blifver till, i det den oändliga fjärheten förklarar sig som qvinlig hängifvenhet. Men att hängifvenhet är qvinnans väsen, kommer sedan tillbaka i förtviflan, är åter förtviflans modus. I hängifvelsen har hon förlorat sig sjelf, och blott sålunda är hon lycklig, blott sålunda är hon sig sjelf; en qvinna, som är lycklig utan hängifvelse, d. ä. utan att hängifva sitt sjelf, hvad det än för resten må vara, hvaråt hon hängifver det, är alldeles oqvinlig. En man hängifver sig också, och det är en fåvitsk man, som icke gör det; men hans sjelf är icke hängifvelse (detta är uttrycket för den qvinliga substantiela hängifvelsen), ej heller får han sitt sjelf genom hängifvelse, såsom qvinnan i en annan mening får det, han har sig sjelf; han hängifver sig, men hans sjelf blifver ännu qvar som ett nyktert medvetande om hängifvelsen, hvaremot qvinnan äkta qvinligt störtar sig i, störtar sitt sjelf i det, till hvilket hon hängifver sig. Borttages nu detta, så är också hennes sjelf borta, och hennes förtviflan: att icke vilja vara sig sjelf. — Sålunda hängifver sig mannen icke; men den andra formen af förtviflan uttrycker också det manliga: att förtviflad vilja vara sig sjelf.

Detta angående förhållandet mellan manlighetens och qvinlighetens förtviflan. Dock må erinras, att här icke är fråga om hängifvelse till Gud, eller fråga om gudsförhållandet, hvarom det kommer att talas först i andra afdelningen. I förhållandet till Gud, der en sådan skilnad som: man-qvinna försvinner, gäller för mannen som för qvinnan, att hängifvelse är sjelfvet, och att genom hängifvelse fås sjelfvet. Detta gäller lika för man och qvinna, om än oftast i verkligheten qvinnan blott genom mannen förhåller sig till Gud.

förtviflan; förtviflan är ett blott lidande, den är att ligga under för utverteshetens påtryckning, den kommer på intet sätt inifrån som handling. Det är genom ett, om man så vill, oskyldigt missbruk af språket — en lek med ord, liksom när barnen leka soldat — som det i omedelbarhetens språk förekommer sådana ord som: sjelfvet, förtviflan.

Den *omedelbare* (så vidt nemligen omedelbarhet kan i verkligheten förekomma alldeles utan all reflexion) är blott själiskt bestämd, hans sjelf och han sjelf ett något jemte annat inom timlighetens och verldslighetens omfång, i omedelbart sammanhang med det andra (*το ἑτερον*), och har blott ett illusoriskt sken, liksom funnes det något evigt deri. Sålunda sammanhänger sjelfvet omedelbart med det andra, önskande, begärande, njutande o. s. v., men lidande; till och med såsom begärande är detta sjelf en dativ liksom barnets *mig*. Dess dialektik är: det behagliga och det obehagliga, dess begrepp: lycka, olycka, öde.

Nu *händer* det då, det *tillstöter* detta omedelbara sjelf något, som bringar det till förtviflan; på annat sätt kan det här icke ske, då sjelfvet ingen reflexion har i sig; det som bringar till förtviflan måste komma utvertes ifrån, och förtviflan är ett blott lidande. Det, hvari den omedelbare har sitt lif, eller, såvidt han dock har en smula reflexion i sig, den del deraf, vid hvilken han i synnerhet hänger, beröfvas honom "genom ett slag af ödet", korteligen, han blifver, som han

kallar det, olycklig, d. ä., omedelbarheten i honom får en sådan stöt, att den icke kan reproducera sig sjelf: han förtviflar. Eller, hvad som dock i verkligheten ses mera sällan, men dialektiskt är alldeles i sin ordning, denna omedelbarhetens förtviflan inträder genom hvad den omedelbare kallar en allt för stor lycka; omedelbarheten är nemligen som sådan en ofantlig skröplighet, och hvarje *quid nimis*, som fordrar reflexionen af den, bringar den till förtviflan.

Alltså han förtviflar, det vill säga, genom en besynnerlig bakvändhet och i en fullkomlig mystifikation, beträffande sig sjelf, kallar han det att förtvifla. Men att förtvifla är att förlora det eviga — och denna förlust talar han ju icke om, drömmer han icke om. Att förlora det jordiska är som sådant icke det att förtvifla, och dock är det derom han talar, och det kallar han att förtvifla. Hvad han säger är i viss mening sant, blott icke sant så, som han förstår det; han är bakvändt stäld, och hvad han säger måste förstås omvändt: han står och pekar på det, som icke är att förtvifla, förklarande, att han är förtviflad, och emellertid försiggår ganska rigtigt förtviflan bakom honom, honom ovetande. Det är, som om någon stode och vände ryggen åt rådhuset, pekade rakt fram för sig och sade: der ligger rådhuset; menniskan har rätt, det ligger der — när hon blott vänder sig om. — Den omedelbare är icke förtviflad, det är icke sant, och dock får han rätt, i det han säger det. Men han kallar sig förtviflad, han be-

traktar sig sjelf som död, som en skugga af sig sjelf. Död är han dock icke, der är, om man så vill, ännu lif i personen. Om således allt plötsligt förändrades, allt det utvertes och önskan uppfyldes, så kommer det åter lif i honom, så reser sig åter omedelbarheten, och han börjar lefva friskt. Men detta är det enda sätt, på hvilket omedelbarheten vet att strida, det enda, den vet: att förtvifla och dåna — och dock vet den minst af allt, hvad förtviflan är. Den förtviflar och dånar, och derpå ligger den helt stilla som vore den död, ett konststycke likt det "att ligga död"; det är med omedelbarheten som med vissa lägre djurarter, som intet annat vapen eller försvarsmedel hafva än att ligga alldeles stilla och låtsa vara döda..

Emellertid går tiden framåt. Kommer det då hjelp i det yttre, så kommer det åter lif i den förtviflade; han börjar, der han släppte; ett sjelf var han icke, och ett sjelf blef han icke, men fortlefver nu vidare, blott omedelbart bestämd. Kommer icke utverteshetens hjelp, så sker det i verkligheten oftast något annat. Det kommer likväl sålunda lif i personen, men "sig sjelf blifver han aldrig mer", säger han. Han får nu en smula förstånd på lifvet, han lär sig att efterapa de andra menniskorna, huru de bära sig åt med att lefva — och sålunda lefver nu han också. I kristenheten är han tillika kristen, går hvar söndag i kyrkan, hör och förstår presten, ja de förstå hvarandra; han dör; presten introducerar honom

för 10 kronor i evigheten — men ett sjelf var han icke, ett sjelf blef han icke.

Denna form af förtviflan är: att förtviflad icke vilja vara sig sjelf, eller ännu lägre: att förtviflad icke vilja vara ett sjelf, eller allra lägst: att förtviflad vilja vara en annan än sig sjelf, att önska sig ett nytt sjelf. Omedelbarheten har egentligen intet sjelf, den känner icke sig sjelf, kan således icke heller känna igen sig sjelf; det slutar derför gerna i det äfventyrliga. I det omedelbarheten förtviflar, har den icke en gång nog sjelf för att önska eller drömma, att den dock hade blifvit det, som den icke blef. Den omedelbare hjelper sig då på ett annat sätt, han önskar att vara en annan. Detta kan man lätt förvissa sig om genom att akta på omedelbara menniskor; det ligger dem i förtviflans ögonblick ingen önskan så nära som den, att hafva blifvit en annan eller att blifva en annan. Man kan i hvarje fall aldrig underlåta att le åt en sådan förtviflad, som, menskligt taladt, ehuru förtviflad, är så högeligen oskyldig. Som oftast är en sådan förtviflad oändligt komisk. Man tänke sig ett sjelf (och näst Gud finnes det intet så evigt som ett sjelf), och så att ett sjelf får det infallet, om det icke skulle låta sig göra, att det blefve en annan — än sig sjelf. Och dock älskar en sådan förtviflad, hvars enda önskan är denna af alla vanvettiga förvandlingar vanvettigaste, han älskar den inbillningen, att förvandlingen skulle kunnna försiggå lika så lätt som det att få på sig en annan rock. Ty den omedelbare känner

icke sig sjelf, han känner helt bokstafligen sig sjelf blott på rocken, han känner (och här är åter den oändliga komiken) det att hafva ett sjelf på utvertesheten. Det gifves icke lätt någon löjligare förvexling; ty ett sjelf är just oändligt olikartadt med utvertesheten. Då nu hela utvertesheten förändrades för den omedelbare, och han förtviflade, så går han ett steg vidare, han tänker som så, det blifver hans önskan: hvad, om jag blefve en annan, finge mig ett nytt sjelf! Ja, hvad, om han blefve en annan — månne han då skulle känna igen sig sjelf? Man berättar om en bonde, som barbent hade kommit till hufvudstaden och der hade fått så många skillingar, att han kunde köpa sig ett par strumpor och skor, och dock hade så mycket öfver, att han kunde supa sig full — man berättar, att han, just som han berusad skulle begifva sig hem, blef liggande midt på landsvägen och föll i sömn. Så kom der en vagn körande, och kusken ropade åt honom, att han skulle maka sig undan, eljes körde han öfver hans ben. Den fulle bonden vaknade, såg så efter sina ben, och då han på grund af strumpor och skor icke kände dem, sade han: kör han bara, det är icke mina ben. På samma sätt med den omedelbare, när han förtviflar; det är omöjligt att sant framställa honom annorlunda än komiskt; det är, att jag sjelf skall säga det, allaredan ett slags konststycke att tala på sådan rotvälska om ett sjelf och om förtviflan.

När omedelbarheten antages hafva en reflexion i sig, modifieras förtviflan något; det blifver något

mer medvetande om sjelfvet och derigenom åter om, hvad förtviflan är, och derom, att ens tillstånd är förtviflan; det blifver någon mening i, att en sådan menniska talar om att vara förtviflad: men förtviflan är väsentligen svaghetens, ett lidande; dess form, att förtviflad icke vilja vara sig sjelf.

Framsteget i jemförelse med den rena omedelbarheten visar sig strax häri, att förtviflan icke alltid framkommer genom en stöt, derigenom att det händer något, utan kan föranledas genom sjelfva reflexionen i sig, så att förtviflan, när så är, icke är ett blott lidande och att ligga under för utvertesheten, utan till en viss grad sjelfverksamhet, handling. Här är ju en viss grad af reflexion i sig, alltså en viss grad af besinning på sitt sjelf; med denna vissa grad af reflexion i sig begynner den utsöndringsakt, hvari sjelfvet blifver uppmärksamt på sig sjelf såsom väsentligt olika med den omgifvande verlden och utvertesheten och dess inverkan på det. Men det är blott till en viss grad. I det nu sjelfvet med en viss grad af reflexion i sig skall öfvertaga sjelfvet, stöter det kanske på en eller annan svårighet i sjelfvets sammansättning, i sjelfvets nödvändighet. Ty liksom ingen mensklig kropp är den fullkomliga, så icke heller något sjelf. För denna svårighet, hvilken den helst må vara, ryser han tillbaka. Eller det händer honom något, som bryter med omedelbarheten i honom djupare, än han genom reflexion i sig har gjort det; eller hans fantasi upptäcker en

möjlighet, som, om den inträdde, skulle blifva brytningen med omedelbarheten.

Så förtviflår han. Hans förtviflan är svaghetens, sjelfvets lidande, i motsats till sjelfhäfdandets förtviflan; men med tillhjelp af den relativa reflexion i sig, som han har, gör han, deri åter olika med den rent omedelbare, försök på att värna sitt sjelf. Han förstår, att det dock är en omsättning detta med att släppa sjelfvet, han blifver icke så apoplektiskt träffad af slaget som den omedelbare blifver det, han förstår med hjelp af reflexionen, att det är mycket, som han kan förlora, utan att förlora sjelfvet; han gör medgifvanden, han är i stånd dertill, och hvarför? derför att han till en viss grad har afsöndrat sitt sjelf från utvertesheten, derför att han har en dunkel föreställning om, att det dock måste finnas något evigt i sjelfvet. Men förgäfves kämpar han sålunda; svårigheten, som han har stött på, kräfver en brytning med hela omedelbarheten, och dertill har han icke sjelfreflexion eller etisk reflexion; han har intet medvetande om ett sjelf, som vinnes genom den oändliga abstraktionen ifrån allt utvertes, detta — i motsats till omedelbarhetens påklädda — nakna, abstrakta sjelf, som är det oändliga sjelfvets första form, och det påskyndande i hela den process, hvarigenom ett sjelf oändligt öfvertager sitt verkliga sjelf med dess svårigheter och företräden.

Alltså, han förtviflar, och hans förtviflan är: att icke vilja vara sig sjelf. Deremot faller honom visserligen icke in det löjliga, att han ville vara

en annan; han vidmagthåller förhållandet till sig sjelf; så vidt har reflexionen bundit honom vid sjelfvet. Det går honom då i förhållande till sjelfvet, som det kan gå en man i förhållande till hans bostad (det komiska är, att i alldeles så bekymmerslöst förhållande som en man står till sin bostad, står visserligen icke sjelfvet till sig sjelf), att den blifver honom motbjudande, derför att der röker in, eller likgiltigt af hvilken anledning i öfrigt; han öfvergifver den då, men han flyttar icke ut, han hyr sig icke en ny bostad, han fortfar att betrakta den gamla som sin bostad; han räknar på, att det skall gå öfver igen. Så med den förtviflande. Så länge denna svårigheten står på, törs han, som det heter med särskild pregnants, icke komma till sig sjelf, vill han icke vara sig sjelf; men det går väl öfver, det ändrar sig kanske, den mörka möjligheten glömmes väl. Så länge kommer han derför blott en gång emellanåt så att säga på besök till sig sjelf, för att se efter, om förändringen icke har inträdt. Och så snart den har inträdt, så flyttar han hem igen, "är åter sig sjelf", så säger han; dock vill detta blott säga: han begynner der han släppte; han var så der till en viss grad ett sjelf och han blef icke heller mera.

Men inträder ingen förändring, så hjelper han sig på ett annat sätt. Han svänger alldeles bort från rigtningen inåt, den väg på hvilken han skulle gått framåt, för att i sanning blifva ett sjelf. Hela frågan om sjelfvet i djupare mening förblifver ett

slags blinddörr i bakgrunden af hans själ; innanför den finnes ingenting. Han öfvertager hvad han i sitt språk kallar sitt sjelf, d. v. s. hvad anlag, talanger o. s. v. kunna vara honom gifna, allt detta öfvertager han, dock med rigtningen utåt, mot, som det heter, lifvet, det verkliga, verksamma lifvet; han umgås mycket försigtigt med den smula reflexion i sig, som han har i sig, han fruktar, att det kunde komma upp igen, det der i bakgrunden. Så lyckas det honom så småningom att glömma det; under årens lopp finner han det sedan nästan löjligt, i synnerhet när han är i godt sällskap med andra dugliga och verksamma män, som hafva sinne och duglighet för det verkliga lifvet. Charmant! Han är nu, som det står i romanen, alla-redan sedan flere år lyckligt gift, en verksam och företagsam man, fader, borgare, kanske till och med en stor man; hemma i hans hus kallar tjenstefolket honom "han sjelf"; i staden är han bland honoratiores; hans uppträdande är med personligt anseende, eller med anseende till person, det är, efter allt utseende att döma, en person. I kristenheten är han kristen (alldeles i samma mening som han i hedendomen skulle vara hedning, och i Holland holländare), en af de bildade kristna. Frågan om odödligheten har ofta sysselsatt honom, och mer än en gång har han frågat presten, om en sådan odödlighet funnes till, om man verkligen skulle känna igen sig sjelf — något som ju också måste hafva ett alldeles särskildt intresse för honom, då han intet sjelf har.

Det är omöjligt att sant framställa denna art af förtviflan utan en viss tillsats af det satiriska. Det komiska är, att han vill tala om att hafva varit förtviflad; det förfärliga är, att hans tillstånd efter att hafva, som han menar det, öfvervunnit förtviflan, just är förtviflan. Det är oändligen komiskt, att det till grund för den i verlden så mycket prisade lefnadsklokheten, att det till grund för allt det satans myckna af goda råd och kloka vändningar och att se tiden an och finna sig i sitt öde och slå i vädret, idealt förstådt, ligger en fullkomlig dumhet, beträffande, hvar faran egentligen är, hvilken faran egentligen är. Men denna etiska dumhet är åter det förfärliga.

Förtviflan öfver det jordiska eller öfver något jordiskt är den allmännaste arten af förtviflan, och i synnerhet under den andra formen såsom omedelbarhet med en qvantitativ reflexion i sig. Ju mera genomreflekterad förtviflan blifver, desto mer sällan ses den eller förekommer den i verlden. Men detta bevisar, att de flesta menniskor icke ens äro komna synnerligen djupt i det att förtvifla, ingalunda deremot, att de icke äro förtviflade. Det är mycket få menniskor, som ens blott någorlunda lefva under bestämningen ande; ja, det är icke ens många, som blott försöka på detta lif, och af dem, som göra det, springa de flesta snart ifrån. De hafva icke lärt att frukta, icke lärt att skola, likgiltigt, oändligt likgiltigt, hvad så än för resten sker. Derför kunna de icke hålla ut, hvad som alla redan förekommer dem sjelfva som

en motsägelse, hvilken i den omgifvande verldens reflexion visar sig långt, långt bjertare, att det att bekymra sig för sin själ och det att vilja vara ande i verlden ser ut som tidspillan, ja som oförsvarlig tidspillan, hvilken om möjligt borde straffas af de borgerliga lagarne, åtminstone straffas med förakt och begabberi som ett slags förräderi mot menniskorna, som en trotsig vansinnighet, som vanvettigt upptager tiden med ingenting. Så finnes det ett ögonblick i deras lif, ack, detta är deras bästa tid, då de ändock begynna på att taga rigtningen inåt. De komma så vid pass till de första svårigheterna; der svänga de af; det är dem som förde denna väg till en tröstlös öken — "und rings umher liegt schöne grüne Weide". Dit söka de sig då och glömma snart denna sin bästa tid, ack, och glömma den som vore den en barnslighet. De äro tillika kristne — lugnade af presterna i sin salighetssak. Som sagdt, denna förtviflan är den allmännaste, den är så allmän, att man blott deraf kan förklara sig den i handel och vandel temligen allmänna meningen, att förtviflan skulle vara något, som tillhörde ungdomen, som blott förekommer i unga år, men som icke finnes hos den stadgade mannen, som har kommit till mogen ålder. Detta är en förtviflad villfarelse, eller rättare ett förtvifladt misstag, som förbiser — ja, och hvad ännu värre är, den förbiser, att det, som den förbiser, dock nästan är det bästa, som kan sägas om menniskorna, enär oftare det långt värre sker —, att de flesta menniskor, vä-

sentligen betraktade, egentligen icke under hela sitt lif drifva det vidare än att vara hvad de voro i barndomen och ungdomen: omedelbarhet med tillsats af en liten dosis reflexion i sig. Nej, förtviflan är sannerligen icke något, som blott förekommer hos ynglingar, något, man utan vidare växer ifrån — "som man växer ifrån illusion". Men detta senare gör man ju icke heller, om man än är dåraktig nog att mena det. Tvärt om, man kan ofta nog träffa på män och hustrur och gubbar, som hafva barnslig illusion så mycket som trots någon yngling. Men man förbiser, att illusion väsentligen har två former: hoppets och minnets. Ungdomen har hoppets illusion, den äldre minnets; men just derför att han är i illusion, har han också den alldeles ensidiga föreställningen om illusion, att den blott är hoppets. Och det förstås, af hoppets illusion plågas icke den äldre, men deremot väl bland annat också af denna putslustiga: att från en förment högre ståndpunkt utan illusion se ned på ynglingens illusion. Den unge är i illusion, han hoppas det utomordentliga af lifvet och af sig sjelf; i stället finner man hos den äldre åter illusion beträffande det sätt, hvarpå han minnes sin ungdom. En äldre qvinna, som då förmenar sig hafva uppgifvit all illusion, befinnes ofta vara så fantastisk, som trots någon ung flicka, i illusion beträffande, huru hon minnes sig sjelf som ung flicka, hur lycklig hon var den tiden, hur vacker o. s. v. Detta *fuimus*, som så ofta höres af den äldre, är fullt ut en lika stor

illusion som den unges futuriska; de ljuga eller dikta båda.

Men helt annorlunda förtvifladt är det misstaget, att förtviflan blott skulle tillhöra ungdomen. Det är öfver hufvud en stor dumhet och är just oförstånd om, hvad ande är, derjemte misskännande af, att menniskan är ande, och icke blott en djurvarelse, att mena, att det skulle gå så vigt och lätt till med tro och visdom, att de verkligen utan vidare komma med åren, liksom tänder, skägg o. d. Nej, hvad en menniska än för resten utan vidare kommer till, och hvad så än kommer utan vidare: *ett* bestämdt icke, tro och visdom. Men saken är den: med åren kommer menniskan, andligt förstådt, icke utan vidare till något, denna kategori är just andens argaste motsats; deremot går det mycket lätt att utan vidare med åren gå ifrån något. Och med åren går man kanske från den smula lidelse, känsla, fantasi, den smula innerlighet, man hade, och går utan vidare (ty slikt går utan vidare) in under trivialitetens bestämning af förstånd på lifvet. Detta — förbättrade tillstånd, som visserligen har kommit med åren, anser han nu förtviflad för ett godt, han förvissar sig lätt om (och i en viss satirisk mening är intet vissare), att det nu aldrig kunde falla honom in att förtvifla — nej, han har satt sig i säkerhet, han är förtviflad, andligt förtviflad. Ty hvarför månne Sokrates älskade ynglingar, om ej derför att han kände menniskan!

Och sker det icke så, att en menniska med

åren sjunker hän i den trivialaste art af förtviflan, så följer väl dock deraf ingalunda, att förtviflan blott skulle tillhöra ungdomen. Utvecklar sig en menniska verkligen med åren, mognar hon i väsentligt medvetande om sjelfvet; så kan hon möjligen förtvifla i en högre form. Och utvecklar hon sig icke väsentligen med åren, under det hon dock icke heller nedsjunker rent af i trivialitet, det vill säga, fortfar hon något så när att vara ung, att vara en yngling, ehuru man, fader och gråhårig, alltså dock bevarande något af det goda hos ynglingen, så kommer hon ju också att vara utsatt för att förtvifla som en yngling öfver det jordiska eller öfver något jordiskt.

En åtskilnad kan det väl sålunda blifva mellan en sådan äldres och en ynglings förtviflan, men ingen väsentlig, blott en rent tillfällig. Ynglingen förtviflar öfver det tillkommande som ett *præsens in futuro;* det är något tillkommande, som han icke vill öfvertaga, med det vill han icke vara sig sjelf. Den äldre förtviflar öfver det förflutna som ett *præsens in præterito*, som icke vill blifva mer och mer förflutet — ty så förtviflad är han dock icke, att det har lyckats honom att helt och hållet glömma det. Det förflutna är kanske till och med något, som ångren egentligen skulle taga upp. Men skulle ångren fram, så måste det först förtviflas med besked, förtviflas ut, så måste andelifvet bryta igenom ifrån grunden. Men förtviflad som han är, vågar han icke låta det komma till en sådan afgörelse. Der blif-

ver han sålunda stående, tiden går hän — med mindre det då lyckas honom att, ännu mer förtviflad, med hjelp af glömska undanhålla det, så att han, i stället för att blifva en ångrande, blifver sin egen tjufgömmare. Men väsentligen blifver en sådan ynglings och en sådan äldres förtviflan den samma; det kommer icke till någon metamorfos, i hvilken medvetandet om det eviga i sjelfvet bryter igenom, så att den kamp kunde begynna, som antingen potenserar förtviflan till en ännu högre form eller förer till tron.

Men är det dock icke en väsentlig skilnad mellan de tvenne hittills såsom identiska begagnade uttrycken: att förtvifla öfver det jordiska (totalitets-bestämningen), och att förtvifla öfver något jordiskt (det enskilda)? Jo, en sådan finnes. I det sjelfvet med oändlig lidelse i fantasi förtviflar öfver något jordiskt, gör den oändliga lidelsen detta enskilda, detta något till det jordiska *in toto*, d. v. s. totalitetsbestämningen ligger hos och tillhör den förtviflande. Det jordiska och timliga som sådant är just det, som utvecklar sig ur hvart annat, i något, i det enskilda. Det är omöjligt att verkligt förlora eller beröfvas allt jordiskt; ty totalitetsbestämningen är en tankebestämning. Sjelfvet ökar alltså först den verkliga förlusten oändligt, och så förtviflar det öfver det jordiska *in toto*. Men så snart denna skilnad (mellan att förtvifla öfver det jordiska och öfver något jordiskt) skall göras väsentligen gällande, så är också gjordt ett väsentligt framsteg i medvetande om sjelfvet.

Denna formel att förtvifla öfver det jordiska är sålunda ett dialektiskt första uttryck för den nästa formen af förtviflan.

2) *Förtviflan om det eviga eller öfver sig sjelf.*

Förtviflan öfver det jordiska eller öfver något jordiskt är ju egentligen också förtviflan om det eviga och öfver sig sjelf, för så vidt den är förtviflan; ty det är ju formeln för all förtviflan *). Men den förtviflande, sådan han blef framstäld i det föregående, var icke uppmärksam på, hvad som, så att säga, sker bakom honom; han menar

*) Och derför är det språkligt rigtigt att säga: att förtvifla *öfver* det jordiska (anledningen), *om* det eviga, men *öfver* sig sjelf, emedan detta senare åter är ett annat uttryck för anledningen till förtviflan, hvilken i begreppet alltid är *om* det eviga, hvaremot det, hvar*öfver* det förtviflas, kan vara det mest olika. Man förtviflar *öfver* det, som sätter en fast i förtviflan: öfver sin lycka, öfver det jordiska, öfver förlusten af sin förmögenhet o. s. v.; men *om* det, som, rätt förstådt, löser en ut ur förtviflan: om det eviga, om sin frälsning, om egen kraft o. s. v. I förhållande till sjelfvet säger man både: att förtvifla *öfver* och *om* sig sjelf, emedan sjelfvet är dubbelt dialektiskt. Och detta är den dunkelhet, som råder, i synnerhet i alla lägre former af förtviflan, och nästan hos en hvar förtviflande, att han så lidelsefullt tydligt ser och vet, hvar*öfver* det är han förtviflar, men det undgår honom, hvar*om* det är. Vilkoret för helbregdagörelsen är alltid denna *om*vändelse; och rent filosofiskt kunde det ju blifva en spetsfundig fråga, om det är möjligt, att någon kan vara förtviflad med fullkomligt medvetande om, hvarom det är han förtviflar.

sig förtvifla öfver något jordiskt och talar ständigt om, hvaröfver det är han förtviflar, och dock förtviflar han om det eviga; ty att han tillägger det jordiska så stort värde, eller, vidare utfördt, att han tillägger något jordiskt så stort värde, eller att han först gör något jordiskt till allt jordiskt och så tillägger det jordiska så stort värde, detta är just att förtvifla om det eviga.

Denna förtviflan är nu ett betydligt framsteg. Var den föregående *svaghetens*, så är denna: *förtviflan öfver sin svaghet*, under det den dock ännu förblifver innanför väsensbestämningen: svaghetens förtviflan såsom olika med *β* (trots). Det är alltså blott en relativ olikhet. Denna är, att den föregående formen har svaghetens medvetande som sitt sista medvetande, hvaremot här medvetandet icke stannar dervid, utan potenserar sig till ett nytt medvetande, det om sin svaghet. Den förtviflande förstår sjelf, att det är svaghet att taga sig det jordiska så nära, att det är svaghet att förtvifla. Men i stället för att nu svänga rätt af bort från förtviflan hän till tron, inför Gud ödmjukande sig under sin svaghet, fördjupar han sig i förtviflan och förtviflar öfver sin svaghet. Dermed omvändes nu hela synpunkten, han blifver nu tydligare medveten om sin förtviflan, att han förtviflar om det eviga; han förtviflar öfver sig sjelf, att han kunde vara nog svag för att tillägga det jordiska så stor betydelse, hvilket nu blifver honom förtvifladt uttrycket för, att han har förlorat det eviga och sig sjelf.

Här är ett stigande. Först i medvetandet om sjelfvet; ty att förtvifla om det eviga är omöjligt utan att hafva en föreställning om sjelfvet, att det är något evigt i det, eller att det har haft något evigt i sig. Och skall man förtvifla öfver sig sjelf, måste man ju också vara medveten om att hafva ett sjelf; dock är det deröfver han förtviflar, icke öfver det jordiska eller något jordiskt, utan öfver sig sjelf. Vidare är här större medvetande om, hvad förtviflan är; ty förtviflan är ganska rigtigt att hafva förlorat det eviga och sig sjelf. Följaktligen är här också större medvetande om, att ens tillstånd är förtviflan. Ännu vidare är förtviflan här icke blott ett lidande, utan en handling. Ty när det jordiska tages ifrån sjelfvet, och han förtviflar, så är det, som komme förtviflan från det utvertes, om den än alltid kommer från sjelfvet; men när sjelfvet förtviflar öfver denna sin förtviflan, så kommer denna nya förtviflan från sjelfvet, indirekt-direkt från sjelfvet, såsom mottryck (reaktion), deri olika med trots, som kommer direkt från sjelfvet. Ändtligen är här också, om än i en annan mening, ännu ett framsteg. Ty just derför att denna förtviflan är intensivare, är den i en viss mening frälsningen närmare. En sådan förtviflan glömmes svårligen, den är dertill för djup; men i hvart ögonblick som förtviflan hålles öppen, finnes det också möjlighet af frälsning.

Likväl är dock denna förtviflan att hänföra under formen: att förtviflad icke vilja vara sig

sjelf. Liksom när en fader gör en son arflös, så vill sjelfvet icke vidkännas sig sjelf efter att hafva varit så svagt. Det kan förtvifladt icke glömma denna svaghet, det hatar på visst sätt sig sjelf, det vill icke troende ödmjuka sig under sin svaghet för att sålunda återvinna sig sjelf, nej, det vill, så att säga, förtvifladt intet höra om sig sjelf, icke veta af sig sjelf. Men att hjelpas genom glömska kan det dock icke heller blifva fråga om, ej heller om att med tillhjelp af glömska slippa in under bestämningen andelöshet och så vara man och kristen liksom andra män och kristna; nej, dertill är sjelfvet för mycket sjelf. Som det väl ofta gick fadren, hvilken gjorde sonen arflös: det yttre faktum halp honom blott föga, han blef derför icke af med sonen, hans tanke åtminstone icke; och som det så ofta går med en älskandes förbannelse öfver den förhatliga (d. ä. öfver den älskade): den hjelper icke stort, den nästan fängslar mera — på samma sätt går det det förtviflade sjelfvet med sig sjelf.

Denna förtviflan är en qvalitet djupare än den föregående och hörer till den förtviflan, som mera sällan förekommer i verlden. Denna blinddörr, om hvilken det taltes i det föregående, bakom hvilken det ingenting fans, är här en verklig, men visserligen sorgfälligt tillsluten dörr, och bakom den sitter sjelfvet liksom och passar på sig sjelf, sysselsatt med eller fördrifvande tiden med att icke vilja vara sig sjelf, och dock nog sjelf för att älska sig sjelf. Detta kallar man *slutenhet.*

Och härefter komma vi att behandla slutenhet, hvilken är raka motsatsen till omedelbarhet och som bland annat, i rigtning af tänkande, har ett stort förakt för denna.

Men är då ett sådant sjelf icke till i verkligheten, har det flyktat utanför verkligheten, i öknen, i klostret, i dårhuset; är den, som har det, icke en verklig menniska, påklädd som andra eller som andra försedd med det vanliga öfverplagget? Jo visst, hvarför icke? Men i det der med sjelfvet inviger han ingen, icke en enda själ; deraf känner han intet behof eller han har lärt att betvinga det; hör blott honom sjelf tala derom. "Det är då också blott de rent omedelbara menniskorna — hvilka under bestämningen ande stå ungefär på samma punkt, som barnet under den första afdelningen af den första barndomen, der det alltigenom älskvärdt obesväradt låter allt gå ifrån sig — det är blott de rent omedelbara menniskorna, som alls icke kunna hålla på något. Det är denna art af omedelbarhet, som ofta med stor pretention kallar sig "sanning, att vara sann, en sann menniska och alldeles sådan man är", hvilket är jemt opp lika så sant, som att det är osanning, när en äldre icke strax, som han känner ett kroppsligt behof, gifver efter. Hvart och ett blott någon liten smula reflekteradt sjelf har dock en föreställning om att tvinga sjelfvet". Och vår förtviflade är ju sluten nog för att kunna hålla en hvar obehörig, alltså en hvar, borta från detta med sjelfvet, medan han utåt är helt och hållet "en verklig men-

niska". Han är en studerad man, man, fader, till och med en ovanligt duglig embetsman, en respektabel fader, behaglig i umgänge, synnerligen mild mot sin hustru, omtänksamheten sjelf mot sina barn. Och kristen? — nå ja, det är han också så der, emellertid underlåter han helst att tala derom, om han än gerna ser, och med en viss vemodig glädje, att hans hustru till uppbyggelse sysselsätter sig med det gudliga; i kyrkan går han mycket sällan, emedan det förekommer honom, att de flesta prester egentligen icke veta, hvarom de tala. Han gör undantag med en helt enskild prest, om hvilken han medgifver, att han vet, hvarom han talar; men honom önskar han af ett annat skäl att icke höra, enär han har en fruktan för, att det skulle föra honom för långt. Deremot känner han icke sällan behof af ensamhet; det är honom ett lefnadsbehof, stundom såsom det att andas, vid andra tillfällen såsom det att sofva. Att han har detta lefnadsbehof mer än folket mest, är också ett tecken till, att han är en djupare natur. Öfver hufvud är behofvet af ensamhet ett tecken till, att det dock finnes ande hos en menniska, och måttstocken för hvad ande der finnes. "De rent pladderaktiga o- och medmenniskorna" äro så långt ifrån att känna något behof af ensamhet, att de, liksom sällskapsfoglarne, strax dö, blott de ett ögonblick skola vara ensamme; som det lilla barnet måste vyssas i sömn, så behöfva dessa det sällskapligas lugnande vyssning för att kunna äta, dricka, sofva, bedja, för-

älska sig o. s. v. Men så väl i gamla tiden som under medeltiden var man dock uppmärksam på detta behof af ensamhet, hade respekt för hvad det betyder; i våra tiders ideliga sällskaplighet ryser man till den grad för ensamhet, att man (o, ypperliga epigram!) icke vet att bruka den till annat än till straff för förbrytare. Dock det är sant, det är ju i våra tider en förbrytelse att hafva ande; så är det ju i sin ordning, att sådana, ensamhetens älskare, komma i samma klass som förbrytare.

Den slutne förtviflade fortlefver då, *horis successivis*, i timmar, som, om än icke lefda för evigheten, dock hafva något med det eviga att skaffa, sysselsatt med sitt sjelfs förhållande till sig sjelf; men han kommer egentligen icke vidare. När så det är gjordt, när behofvet af ensamhet är tillfredsställdt, så går kan liksom ut — till och med när han går in till eller inlåter sig med sin hustru och sina barn. Hvad som gör honom såsom äkta man så mild och såsom fader så omtänksam, är, förutom hans naturliga godmodighet och hans pligtkänsla, den bekännelse han i sitt slutna innersta har gjort sig sjelf beträffande sin svaghet.

Vore det möjligt för någon att blifva medvetande med honom i hans slutenhet, och man så skulle säga till honom: det är ju stolthet, du är ju egentligen stolt öfver ditt sjelf, så skulle han väl näppeligen tillstå det för någon annan. När han blefve ensam med sig sjelf, skulle han väl tillstå, att det nog vore något deri, men den lidelsefull-

het, med hvilken hans sjelf hade uppfattat hans svaghet, skulle snart åter inbilla honom, att det omöjligen kunde vara stolthet, då det ju var öfver sin svaghet som han förtviflade — liksom vore det icke stoltheten, som lade en så oerhörd vigt på svagheten, liksom vore det icke derför att han ville vara stolt öfver sitt sjelf, som han icke kunde uthärda detta medvetande om svaghet. Skulle man säga till honom: "det är en besynnerlig förveckling, en besynnerlig knut; ty hela olyckan ligger egentligen i det sätt, hvarpå tanken slingrar sig; eljes är det ju till och med normalt, det är just på den vägen du skall fram, du skall igenom denna förtviflan om sjelfvet till sjelfvet. Detta beträffande svagheten är ganska rigtigt; men det är icke det, du skall förtvifla öfver; sjelfvet måste brytas för att blifva sig sjelf, underlåt blott att förtvifla deröfver" — skulle man tala så till honom, så skulle han i ett lidelsefritt ögonblick förstå det, men snart skulle lidelsen åter se miste, och så gör han åter svängen förvändt, in i förtviflan.

Som sagdt, en sådan förtviflan är mera sällsynt i verlden. Blifver den nu icke stående på denna punkt, blott marscherande på stället; och å andra sidan, försiggår der icke en omhvälfning med den förtviflande, så att han kommer på den rätta vägen till tron: så kommer antingen en sådan förtviflan att potensera sig till en högre form af förtviflan och fortfara att vara slutenhet, eller ock bryter den igenom utåt och tillintetgör den

yttre förklädnad, i hvilken en sådan förtviflad har lefvat som i ett inkognito. I senare fallet skall en sådan förtviflad störta sig ut i lifvet, kanske i förströelsen af stora företag; han blifver en orolig ande, hvars tillvaro lemnar spår nog efter sig, en orolig ande, som vill glömma; och då det larmar för starkt derinne, kräfves det starka medel, om än af ett annat slag än de, hvilka Richard III brukar för att icke höra modrens förbannelser; — eller också skall han söka glömska i sinlighet, kanske i utsväfningar; han vill förtviflad tillbaka i omedelbarheten, men ständigt med medvetande om sjelfvet, som han icke vill vara. I törra fallet, när förtviflan potenseras, blifver den trots, och det varder nu uppenbart, hur mycken osanning det låg i detta beträffande svagheten; det blifver uppenbart, hur dialektiskt rigtigt det är, att det första uttrycket för trots är just förtviflan öfver sin svaghet.

Dock låt oss till slut ännu en gång se in en smula till den slutne, der han i slutenhet marscherar på stället. Bevaras denna slutenhet absolut, *omnibus numeris absoluta*, så kommer sjelfmord att blifva den fara, som ligger honom närmast. Menniskor, sådana de flesta af dem äro, hafva naturligtvis ingen aning om, hvad en sådan sluten förmår bära; finge de veta detta, skulle de häpna. Men så är sjelfmord åter faran för den absolut slutne. Talar han deremot till någon, yppar han sig för någon enda menniska, så är hans spännkraft efter all sannolikhet så mycket

nedstämd, att sjelfmordet icke resulterar af slutenheten. En sådan slutenhet, i hvilken den slutne har någon medvetande, är en hel ton mildare än den absoluta. Han skall sålunda sannolikt undgå sjelfmordet. Likväl kan det hända, att han, just i det han har yppat sig för en annan, förtviflar deröfver; att det är honom, som borde han dock oändligt långt hellre hafva hållit ut i tystnaden än hafva en medvetande. Dylikt har man exempel på, att en sluten just blifvit bragt till förtviflan genom att hafva fått en förtrogen. Sålunda kan dock ett sjelfmord blifva följden. I dikten skulle katastrofen (*poetice* antaget, att personen t. ex. vore konung eller kejsare) också kunna utföras så, att han läte döda den förtrogne. Man kunde tänka sig en sådan dämonisk tyrann, som kände behof af att tala med en menniska om sitt qval, och så successivt förbrukade en hop menniskor; ty att blifva hans förtrogne vore den vissa döden: så snart tyrannen hade uttalat sig för honom, blefve han dödad. — Det skulle vara en uppgift för en diktare, att framställa denna qvalfulla sjelfmotsägelse hos en dämonisk, att icke kunna undvara en förtrogen och att icke kunna hafva en förtrogen, löst på detta sätt.

β) Den förtviflan att förtviflad vilja vara sig sjelf, trots.

Som det blef visadt, att man kunde kalla *α* qvinlighetens förtviflan, så kan man kalla denna

förtviflan manlighetens. Den är derför också i förhållande till den föregående: förtviflan sedd under bestämningen ande. Men sålunda hör just också manlighet väsentligen under bestämningen ande, hvaremot qvinlighet är en lägre syntes.

Den under α, 2 beskrifna förtviflan var öfver sin svaghet, den förtviflade vill icke vara sig sjelf. Men tages dialektiskt ett enda steg vidare, kommer den sålunda förtviflade till medvetande om, hvarför han icke vill vara sig sjelf, så slår det om, så är trotset der; ty så är det just derför att han förtviflad vill vara sig sjelf.

Först kommer förtviflan öfver det jordiska eller något jordiskt, så förtviflan om det eviga öfver sig sjelf. Så kommer trotset, som egentligen är förtviflan med tillhjelp af det eviga, det förtviflade missbruket af det eviga, som finnes hos sjelfvet, till att förtviflad vilja vara sig sjelf. Men just derför att den är förtviflan med tillhjelp af det eviga, ligger den i viss mening det sanna mycket nära; och just derför att den ligger det sanna mycket nära, är den oändligt långt borta. Den förtviflan, som är genomgången till tron, sker också med tillhjelp af det eviga; med tillhjelp af det eviga har sjelfvet mod till att förlora sig sjelf för att vinna sig sjelf; här deremot vill det icke begynna med att förlora sig sjelf, utan vill vara sig sjelf.

I denna form af förtviflan är nu ett stigande i medvetande om sjelfvet, alltså större medvetande om, hvad förtviflan är, och derom, att ens till-

stånd är förtviflan; här är förtviflan medveten om sig såsom en gerning, den kommer icke från det yttre såsom ett lidande under utverteshetens påtryckning, den kommer direkt från sjelfvet. Och således är dock trots, i förhållande till förtviflan öfver sin svaghet, en ny qvalifikation.

För att förtviflad vilja vara sig sjelf måste det finnas medvetande om ett oändligt sjelf. Detta oändliga sjelf är emellertid egentligen blott den abstraktaste formen, den abstraktaste möjligheten af sjelfvet. Och det är detta sjelf han förtviflad vill vara, lösrifvande sjelfvet från hvarje förhållande till en magt, som har grundat det, eller lösrifvande det från föreställningen om, att en sådan magt finnes till. Med tillhjelp af denna oändliga form vill sjelfvet förtvifladt råda öfver sig sjelf, eller skapa sig sjelf, göra sitt sjelf till det sjelf, han vill vara, bestämma, hvad han i sitt konkreta sjelf skall hafva med och hvad icke. Hans konkreta sjelf eller hans konkretion har ju nödvändighet och gräns, är detta fullt bestämda och vissa med dessa gåfvor, anlag o. s. v. i denna förhållandenas konkretion o. s. v. Men med tillhjelp af den oändliga formen, det negativa sjelfvet, vill han först åtaga sig att ombilda detta hela, för att så deraf få ut ett sjelf sådant han vill, frambragt med tillhjelp af det negativa sjelfvets oändliga form — och så vill han vara sig sjelf. Detta vill säga, han vill begynna litet tidigare än andra menniskor, icke vid och med begynnelsen, utan "i begynnelsen"; han vill icke

ikläda sig sitt sjelf, icke i det honom gifna sjelfvet se sin uppgift; han vill med tillhjelp af att vara den oändliga formen sjelf konstruera det.

Ville man hafva ett gemensamt namn för denna förtviflan, kunde man kalla den stoicism, dock så att man icke endast tänkte på den bekanta sekten. Och för att närmare belysa denna art af förtviflan, gör man bäst skilnad mellan ett handlande sjelf och ett lidande sjelf, och visar, huru sjelfvet, när det är handlande, förhåller sig till sig sjelf, och huru sjelfvet, när det är lidande, i att lida förhåller sig till sig sjelf, att formeln ständigt är: att förtviflad vilja vara sig sjelf.

Är det förtviflade sjelfvet en *handlande*, förhåller det sig egentligen ständigt blott experimenterande till sig sjelf, i hvad det så än företager, hur stort, hur förvånande, med hur mycken uthållighet. Det känner ingen magt öfver sig, derför saknar det i grunden allvar och kan blott framgyckla ett sken af allvar, när det sjelf skänker sina experiment sin allerhögsta uppmärksamhet. Detta är nu ett oärligt åtkommet allvar; liksom den eld Prometeus stal från gudarne — så är detta att stjäla från Gud den tanke, som är allvaret, att Gud ser på en, i stället för hvilket det förtviflade sjelfvet nöjer sig med att se på sig sjelf, hvilket nu skall skänka hans företag oändligt intresse och betydelse, under det dock just detta gör dem till experiment. Ty om än detta sjelf icke går så långt i förtviflan, att det blifver en experimenterande Gud: intet härledt sjelf kan

dock genom att se på sig sjelf gifva sig sjelf mera än det sjelf är; det blifver dock sjelfvet först och sist, i sjelffördubblingen blifver det dock hvarken mer eller mindre än sjelfvet. Så till vida arbetar sjelfvet, i sin förtviflade sträfvan att vilja vara sig sjelf, in sig i det rakt motsatta, det blifver egentligen intet sjelf. Det finnes i hela den dialektik, inom hvilken det handlar, intet fast; hvad sjelfvet är, står i intet ögonblick fast, d. ä. evigt fast. Den negativa formen af sjelfvet utöfvar lika mycket den lösande, som den bindande magten; det kan helt godtyckligt hvart ögonblick begynna framifrån, och hur länge än en tanke må fullföljas, är hela handlingen inom en hypotes. Det är så långt ifrån, att det lyckas sjelfvet att mer och mer blifva sig sjelf, att det blott mer och mer blifver uppenbart, att det är ett hypotetiskt sjelf. Sjelfvet är sin egen herre, absolut, som det heter, sin egen herre, och just detta är förtviflan, men också hvad det anser för sin lust, sin njutning. Dock förvissar man sig genom att närmare se efter lätt derom, att denne absolute herskare är en konung utan land, han regerar egentligen öfver intet; hans tillstånd, hans herravälde är underkastadt den dialektik, att i hvart ögonblick upproret är legitimitet. Detta beror nemligen allra sist vilkorligt på sjelfvet sjelf.

Det förtviflade sjelfvet bygger alltså ständigt blott luftslott och fäktar ständigt i luften. Det ser briljant ut med alla dessa experimenterade dygder; de förtrolla ett ögonblick liksom en öster-

ländsk dikt: en sådan sjelfbeherskning, en sådan orubblighet, en sådan ataraxi o. s. v. gränsa nästan till det fabelaktiga. Ja, det gör det visserligen; och till grund för det hela ligger också intet. Sjelfvet vill förtvifladt njuta hela tillfredsställelsen af att göra sig till sig sjelf, att utveckla sig sjelf, att vara sig sjelf; det vill hafva äran af denna poetiska, mästerliga anläggning, huru det har förstått sig sjelf. Och dock är det ytterst i grunden en gåta, hvad det förstår med sig sjelf; genast i det ögonblick då det tycker, att det är allra närmast med att hafva byggnaden färdig, kan det godtyckligt upplösa det hela i intet.

Är det förtviflande sjelfvet en *lidande*, så är förtviflan dock: att förtviflad vilja vara sig sjelf. Kanske stöter ett sådant experimenterande sjelf, som förtvifladt vill vara sig sjelf, i det att det förberedelsevis orienterar sig i sitt konkreta sjelf, på en eller annan svårighet, något som den kristne skulle kalla ett kors, en grundskada, denna må nu vara hvilken som helst. Det negativa sjelfvet, den oändliga formen af sjelfvet vill kanske först rent af bortkasta detta, låtsa som funnes detta icke till, icke veta af det. Men det lyckas icke; så vidt sträcker sig icke dess färdighet i att experimentera, icke ens dess färdighet i att abstrahera räcker så långt; prometiskt känner sig det oändliga, negativa sjelfvet fastnagladt vid denna servitut. Det är alltså här ett lidande sjelf. Huru visar sig nu denna förtviflan, som är, att förtviflad vilja vara sig sjelf?

I det föregående är framstäld den form af förtviflan: att förtvifla öfver det jordiska eller något jordiskt, så förstådt, att detta i grunden också är, också visar sig vara, att förtvifla om det eviga, d. ä. att icke vilja låta sig tröstas af och botas genom det eviga, att anslå det jordiska så högt, att det eviga ingen tröst kan vara. Men det är också en form af förtviflan, att icke vilja hoppas på möjligheten af, att en jordisk nöd, ett timligt kors kan afhjelpas. Detta vill nu icke denne förtviflade, som förtviflad vill vara sig sjelf. Har han förvissat sig om, att denna påle i köttet (vare sig nu att det verkligen är så eller hans lidelse gör, att det är honom så) gnager så djupt, att han icke kan abstrahera från den*), så vill han

*) Man lär för öfrigt, för att åtminstone erinra derom, här, just från denna synpunkt, se, att mycket af det, som i verlden utsmyckas under namn af resignation, är en art af förtviflan, den att förtviflad vilja vara sitt abstrakta sjelf, att förtviflad vilja hafva nog i det eviga och att dermed kunna trotsa eller ignorera lidandet i det jordiska och timliga. Resignationens dialektik är egentligen den: att vilja vara sitt eviga sjelf och att så i hänseende till något visst, hvari sjelfvet lider, icke vilja vara sig sjelf, tröstande sig med, att det dock måste bortfalla i evigheten, och derför förmenande sig berättigad att icke öfvertaga det i timligheten; sjelfvet vill, ehuru lidande derunder, dock icke göra det *det* medgifvandet, att det hörer med till sjelfvet, d. ä. dock icke troende ödmjuka sig derunder. Resignationen betraktad som förtviflan är således väsentligen olika med, att förtviflad icke vilja vara sig sjelf, ty den vill förtviflad vara sig sjelf, dock med undantag af ett visst enskildt, i hänseende till hvilket den förtviflad icke vill vara sig sjelf.

evigt liksom öfvertaga den. Han förargas då på den, eller rättare, han tager af den anledning att förargas på hela tillvaron; han vill så på trots vara sig sjelf, icke trots den vara sig sjelf utan den (det är ju att abstrahera från den, och det kan han icke, eller det är rörelsen i rigtning af resignationen), nej han vill den till trots eller på trots mot hela tillvaron vara sig sjelf med den, taga den med, nästan trotsande på sitt qval. Ty hoppas på möjligheten af hjelp, i synnerhet i kraft af det absurda, att för Gud är allt möjligt, nej, det vill han icke. Och söka hjelp hos någon annan, nej, det vill han för allt i verlden icke, han vill hellre, om så skulle vara, med alla helvetets qval vara sig sjelf än söka hjelp.

Och sannerligen det är dock just icke så alldeles sant, hvad som talas om, "att det följer af sig sjelf, att en lidande så gerna vill hjelpas, så snart blott någon kan hjelpa honom" — det är långt ifrån så, om motsatsen än icke alltid är så förtviflad som här. Saken är denna. En lidande har gerna ett eller flere sätt, på hvika han kunde önska att hjelpas. Blifver han sålunda hulpen, ja, då vill han gerna hjelpas. Men när det i djupare mening blifver allvar med att skola hjelpas, i synnerhet af en högre, eller af den högste — detta förödmjukande att nödgas taga mot hjelpen obetingadt på hvad sätt som helst, att blifva som ett intet i "hjelparens" hand, för hvilken allt är möjligt, eller blott det att nödgas böja sig för en annan menniska, att, så länge man sö-

ker hjelpen, nödgas uppgifva att vara sig sjelf: o, det finnes helt visst mycket, till och med långvarigt och qvalfullt lidande, i hvilket dock icke sjelfvet ömmar sig så, och som det derför i grunden föredrager med bibehållande af att vara sig sjelf.

Men ju mer medvetande det finnes hos en sådan lidande, som förtviflad vill vara sig sjelf, desto mer potenserar sig också förtviflan och blifver det dämoniska. Dess ursprung är gerna detta. Ett sjelf, som förtvifladt vill vara sig sjelf, ömmar sig i en eller annan pinsamhet, som nu en gång icke låter sig borttaga eller afskilja från den förtviflades konkreta sjelf. Just på detta qval kastar han så hela sin lidelse, som till sist blifver ett dämoniskt raseri. Om det nu vore så, om Gud i himlen och alla englar tillbjöde honom att hjelpa honom af dermed, nej, nu vill han icke, nu är det för sent, han hade en gång gerna gifvit allt för att blifva detta qval qvitt; man lät honom vänta; nu är det bakefter, nu vill han hellre rasa mot allt, vara den af hela verlden, af tillvaron förorättade, för hvilken det just är af vigt att passa på, att han har sitt qval till hands, att ingen tager det ifrån honom — ty då kan han ju icke bevisa och öfverbevisa sig sjelf, att han har rätt. Detta sätter sig slutligen så fast i hufvudet på honom, att han af ett helt eget skäl är rädd för evigheten, att den nemligen skall afhända honom hans, dämoniskt förstådt, oändliga företräde framför andra menniskor, hans, dämoniskt förstådt, berät-

tigande att vara den han är. — Sig sjelf vill han vara; han begynte med den oändliga abstraktionen af sjelfvet, och nu har han till slut blifvit så konkret, att det skulle vara en omöjlighet att i den meningen blifva evig, och dock vill han förtviflad vara sig sjelf. O, dämoniska vansinne, han rasar allra mest vid tanken derpå, att evigheten kunde få i sinnet att fråntaga honom hans elände.

Denna art af förtviflan ses sällan i verlden; sådana former förekomma egentligen blott hos diktarne, d. v. s. de verkliga, som alltid låna åt sina skapelser den "dæmoniska" idealiteten, detta ord taget i rent grekisk mening. Emellertid förekommer en sådan förtviflan dock äfven i verkligheten. Hvilken är då den motsvarande utvertesheten? Ja, det finnes ingen "motsvarande", liksom ju en motsvarande utverteshet, motsvarig till slutenhet, är en sjelfmotsägelse; ty är den motsvarande är den ju uppenbarande. Men utvertesheten är här det alldeles likgiltiga, här, der slutenheten, eller hvad man kunde kalla en innerlighet, som har gått i baklås, är så öfvervägande det, som måste påaktas. De lägsta formerna af förtviflan, der det egentligen icke var någon innerlighet, och der det i alla fall intet var att säga om den, de lägsta formerna af förtviflan måste man framställa genom att beskritva eller genom att tala något om sådana förtvifiades utverteshet. Men ju mer andlig förtviflan blifver, ju mer innerligheten blifver en egen verld för sig i slutenheten, desto likgiltigare är det med det utvertes, hvarunder för-

tviflan döljer sig. Men ju mer andlig förtviflan blifver, desto mer är den sjelf uppmärksam på att med dämonisk klokhet hålla förtviflan instängd i slutenheten, och derför desto mer uppmärksam på att sätta det utvertes i indifferens, göra det så obetydligt och likgiltigt som möjligt. Liksom i vidskeplighetens berättelse trollet försvinner genom en springa, som ingen kan se, så är det för förtviflan, ju mer andlig den är, desto mer magtpåliggande att bo i en utverteshet, bakom hvilken vanligtvis ingen skulle falla på att söka den. Denna doldhet är just något andligt, och ett af trygghetsmedlen för att göra sig säker om att hafva liksom bakom verkligheten ett gömställe, en verld *ute*slutande för sig sjelf, en verld, der det förtviflade sjelfvet rastlöst och tantaliskt är sysselsatt med att vilja vara sig sjelf.

Vi begynte (*α* 1) med den lägsta formen af förtviflan, som förtviflad icke vill vara sig sjelf. Den dämoniska förtviflan är den mest potenserade af den förtviflan, som förtviflad vill vara sig sjelf. Denna förtviflan vill icke en gång i stoiskt förgapande i sig sjelf och sjelfförgudning vara sig sjelf, vill icke som denna, visserligen lögnaktigt, men dock i en viss mening efter sin fullkomlighet vara sig sjelf; nej, den vill i hat till tillvaron vara sig sjelf, vara sig sjelf efter sitt elände; den vill icke ens i trots eller trotsigt, utan på trots vara sig sjelf; den vill icke en gång i trots lösrifva sitt sjelf från den magt, som grundade det, den vill på trots tvinga sig på den, trotsa sig på den,

vill af malice hålla sig till den — och det förstås, en ondskefull invändning måste ju också framför allt passa på att hålla sig till *det*, mot hvilket den är invändningen. Den förmenar sig, upproriskt eggande hela tillvaron, hafva fått ett bevis mot denna, mot dennas godhet. Detta bevis förmenar den förtviflade sig sjelf vara, och det är det han vill vara, derför vill han vara sig sjelf, sig sjelf i sitt qval, för att med detta qval protestera hela tillvaron. Under det den svagt förtviflande intet vill höra om, hvad tröst evigheten har för honom, vill en sådan förtviflad icke heller höra något derom, men af ett annat skäl: just denna tröst skulle ju vara hans undergång — som invändning mot hela tillvaron. Det är, för att beskrifva det bildligt, liksom om det för en författare insmöge sig ett skriffel, och detta blefve medvetet såsom sådant — kanske var det dock egentligen intet fel, utan i en långt högre mening ett väsentligt tillbehör i hela framställningen — det är som om nu detta skriffel ville göra uppror mot författaren, af hat till honom förmena honom att rätta det, och i vanvettigt trots säga till honom: nej, jag vill icke utplånas, jag vill stå som ett vittne mot dig, ett vittne om, att du är en tarflig författare.

ANDRA AFDELNINGEN.

Förtviflan är synden.

A.

Förtviflan är synden.

Synd är: *att för Gud, eller med föreställningen om Gud förtviflad icke vilja vara sig sjelf, eller förtviflad vilja vara sig sjelf.* Synd är således den potenserade svagheten eller det potenserade trotset: synd är potensationen af förtviflan. Det, hvarpå eftertrycket ligger, är: *för Gud,* eller att gudsföreställningen är med; det, som dialektiskt, etiskt, religiöst gör synd till hvad juristerna kalla "qvalificerad" förtviflan, är gudsföreställningen.

Ehuru det i denna afdelning, och minst i A, icke är platsen för psykologisk skildring, måste dock här som det mest dialektiska konfiniat mellan förtviflan och synd anföras, hvad man kunde kalla en diktar-existens i rigtning af det religiösa, en existens, som har något gemensamt med resignationens förtviflan, blott att gudsföreställningen är med. En sådan diktar-existens vill, hvad som ses af kategoriernas konjunktion och ställning,

vara den eminentaste diktar-existens. Kristligt betraktad är (trots all estetik) en hvar diktarexistens synd, den synden: att dikta i stället för att vara, att förhålla sig till det goda och sanna genom fantasi i stället för att vara det, d. ä. existentielt sträfva att vara det. Den diktarexistens, om hvilken vi här tala, är deri olik förtviflan, att den har gudsföreställningen med sig, eller är för Gud; men den är oerhördt dialektisk, och som ett ogenomträngligt dialektiskt virrvarr öfver, huru vidt den dunkelt är medveten om att vara synd. En sådan diktare kan hafva ett mycket djupt religiöst behof, och föreställningen om Gud är tillika upptagen i hans förtviflan. Han älskar Gud öfver allt, Gud, som är honom hans enda tröst i hans hemliga qval, och dock älskar han qvalet, det vill han icke släppa. Han vill så gerna vara sig sjelf för Gud, dock icke i hänseende till den fasta punkt, hvari sjelfvet lider, der vill han förtviflad icke vara sig sjelf; han hoppas på, att evigheten skall taga det bort, och här i timligheten kan han, hur mycket han än lider derunder, icke besluta sig för att öfvertaga det, icke troende ödmjuka sig derunder. Och dock fortfar han att förhålla sig till Gud, och detta är hans enda salighet; det skulle vara honom den största fasa att skola undvara Gud, "det skulle vara att förtvifla öfver"; och dock tillåter han sig egentligen, men kanske omedvetet, att dikta Gud en liten smula annorlunda än Gud är, litet mera *à la* en kärleksfull fader, som allt för mycket efterkommer barnets —

endaste önskan. Liksom någon, som blef olycklig i kärlek och derigenom blef diktare, ljuft prisar kärlekens lycka, så blifver han religiositetens diktare. Han blef olycklig i religiositet, han förstår dunkelt, att hvad som fordras af honom är att släppa detta qval, d. ä. att troende ödmjuka sig under det och öfvertaga det såsom hörande med till sjelfvet — ty han vill hålla det ute ifrån sig och just derigenom håller han det fast, ehuru han visserligen (hvilket, liksom hvart ord af en förtviflad, är bakvändt rigtigt och således att förstå omvändt) menar, att detta skall betyda att skilja sig ifrån det, så godt som möjligt, att släppa det, så godt som det är en menniska möjligt. Men att troende öfvertaga det, det kan han icke, d. ä. det vill han i den sista meningen icke, eller, här slutar hans sjelf i dunkelhet. Men som den andre diktarens skildring af kärlek, så har denne diktares beskrifning af det religiösa en förtrollning, en lyrisk lyftning och flygt, som ingen äkta mans och ingen högvördighets. Det är icke heller osant, hvad han säger, ingalunda; hans framställning är just hans lyckligare, hans bättre jag. Han är i förhållande till det religiösa en olycklig älskare, d. ä. han är icke i sträng mening en troende; han har blott det första af tron: förtviflan, och i den en brinnande längtan efter det religiösa. Hans kollision är egentligen denna: är han den kallade, är *pålen i köttet* uttrycket för, att han skall brukas till det utomordentliga, är det för Gud alldeles i sin ordning med det utomordentliga, som han blif-

vit? eller är pålen i köttet det, hvarunder han skall ödmjuka sig för att nå det allmänt menskliga? — Dock nog härom, jag kan med sanningens eftertryck säga: till hvem talar jag? Sådana psykologiska undersökningar i N^te potensen, hvem bryr sig om dylikt; de Nürnberger-bilder, som presten målar, kan man bättre förstå; de likna alla och en hvar, förvillande, folket som det är mest, och, andligt förstådt, ingenting.

FÖRSTA KAPITLET.

Gradationerna i medvetandet om sjelfvet.

(Bestämningen: för Gud).

I den föregående afdelningen har alltigenom påpekats en gradation i medvetandet om sjelfvet; först kom ovetenhet om att hafva ett evigt sjelf (C. B. a.), så ett vetande om att hafva ett sjelf, hvari det dock finnes något evigt (C. B. b.), och härinom (α 1. 2. β) uppvisades åter gradationer. Hela denna betraktelse må nu dialektiskt vändas på ett nytt sätt. Saken är denna. Den gradation i medvetandet om sjelfvet, hvarmed vi hittills hafva sysselsatt oss, är inom bestämningen: det menskliga sjelf, eller det sjelf, hvars måttstock är men-

niskan. Men en ny qvalitet eller qvalifikation får detta sjelf derigenom, att det är sjelfvet inför Gud. Detta sjelf är icke mera det blott menskliga sjelf, utan är, hvad jag, med hopp om att icke blifva missförstådd, ville kalla det teologiska sjelf, sjelfvet inför Gud. Och hvilken oändlig realitet får sjelfvet icke genom att vara medvetet om att vara till för Gud, genom att blifva ett menskligt sjelf, hvars måttstock är Gud! En ryktare, hvilken (om detta vore möjligt) är sjelf inför boskap, är ett mycket lågt sjelf; en herskare, som är sjelf inför slafvar, likaledes, och egentligen intet sjelf — ty i båda fallen saknas måttstocken. Barnet, som förut blott har haft föräldrarnes måttstock, blifver sjelf genom att som man få staten till måttstock; men hvilken oändlig accent faller ej på sjelfvet genom att få Gud till måttstock! Måttstocken för sjelfvet är alltid: hvad *det* är, inför hvilken det är sjelf; men detta är ju åter definitionen på, hvad "måttstock" är. Liksom man blott kan addera likartade storheter, så är hvarje ting qvalitativt *det*, hvarmed det mätes; och *det*, som qvalitativt är dess måttstock, är etiskt dess mål; och måttstocken och målet är qvalitativt *det*, som något är, med undantag dock af förhållandet i frihetens verld, der emellertid någon genom att icke qvalitativt vara det, som är hans mål och måttstock, sjelf måste hafva förskylt denna disqvalifikation, så att målet och måttstocken dock — dömande blifver den samma, gör det uppenbart, hvad det är

han icke är, *det* nemligen, som är hans mål och måttstock.

Det var en mycket rigtig tanke, till hvilken så ofta en äldre dogmatik rekurrerade, hvaremot en senare dogmatik så ofta klandrade den, emedan den saknade förstånd derpå och sinne derför — det var en mycket rigtig tanke, om det än stundom gjordes förvänd tillämpning af den: att det, som gjorde synden till det fruktansvärda, var, att den var för Gud. Deraf bevisade man sedan helvetesstraffens evighet. Senare blef man klokare och sade: synd är synd; synden är icke större, derför att den är mot Gud eller för Gud, Besynnerligt! sjelfva juristerna tala om qvalificerade förbrytelser, sjelfva juristerna göra skilnad, om en förbrytelse t. ex. är föröfvad mot en embetsman eller mot en privatman, göra skilnad i straff för ett fadermord och ett allmänt mord.

Nej, deri hade den äldre dogmatiken rätt, att det, att synden var mot Gud, oändligt potenserade den. Felet låg deri, att man betraktade Gud som något yttre, och deri, att det var, som om man antoge, att det blott stundom syndades mot Gud. Men Gud är icke något yttre i samma mening som en polisbetjent. Det man måste se på, är, att sjelfvet har föreställningen om Gud, och att det ändock icke vill som han vill, ändock är olydigt. Icke heller är det blott stundom det syndas för Gud; ty en hvar synd är för Gud, eller rättare, det, som egentligen gör den menskliga skul-

den till synd, är, att den skyldige hade medvetande om att vara till för Gud.

Förtviflan potenseras i förhållande till medvetandet om sjelfvet; men sjelfvet potenseras i förhållande till måttstocken för sjelfvet, och oändligt, när Gud är måttstocken. Ju mera gudsföreställning, desto mera sjelf; ju mera sjelf, desto mera gudsföreställning. Först när ett sjelf, såsom detta bestämda enskilda, är medvetet om att vara till för Gud, först då är det det oändliga sjelf; och detta sjelf syndar så för Gud. Hedendomens sjelfviskhet är derför, trots allt hvad som kan sägas om den, dock icke på långt när så qvalificerad som kristenhetens, för så vidt också här är sjelfviskhet; ty hedningen hade icke sitt sjelf inför Gud. Hedningen och den naturliga menniskan hafva det blott menskliga sjelf som måttstock. Man kan derför väl hafva rätt i att från en högre synpunkt se hedendomen liggande i synd, men hedendomens synd var egentligen den förtviflade ovetenheten om Gud, om att vara till för Gud; den är: "att vara utan Gud i verlden". Från en annan sida är det derför sant, att hedningen icke i strängaste mening syndade, ty han syndade icke för Gud; och all synd är för Gud. Det är vidare också i en mening ganska visst, att mången gång har en hedning blifvit hulpen till att slippa temligen oförvitligt genom verlden, just emedan hans pelagianskt-lättsinniga föreställning frälste honom; men så är hans synd en annan: denna pelagianskt-lättsinniga uppfattning. Deremot är det å andra sidan också

ganska visst, att mången gång har en menniska, just genom att vara strängt uppfostrad i kristendom, i en viss mening störtat i synd, derför att hela den kristliga åskådningen var henne för allvarlig, i synnerhet i ett tidigare skede af hennes lif; men så är dock i en annan mening detta åter något till hjelp för henne, denna djupare föreställning om, hvad synd är.

Synd är: att för Gud förtviflad icke vilja vara sig sjelf, eller för Gud förtviflad vilja vara sig sjelf. Men är denna definition, om den än i andra hänseenden dock kanske medgifves att hafva sina företräden (och deribland det vigtigaste af alla, att vara den enda skriftenliga; ty skriften definierar alltid synd som olydnad), är den icke för andlig? Dertill må först och främst svaras: en definition på synd kan aldrig vara för andlig (när den icke blifver så andlig, att den afskaffar synd); ty synd är just en bestämning af ande. Och dernäst: hvarför skulle den då vara för andlig? Derför att den icke talar om mord, tjufveri, otukt o. d.? Men talar den då icke derom? Är det icke också en sjelfrådighet mot Gud, en olydnad, som trotsar hans bud? Men deremot, när man i att tala om synd blott talar om sådana synder, glömmes så lätt, att allt dylikt till en viss grad, menskligt taladt, kan vara i sin ordning, och dock hela lifvet synd, den bekanta arten synd: lysande laster, sjelfrådighet, som antingen andelöst eller fräckt förblifver eller vill vara ovetande om, i hvilken oändligt långt djupare mening ett menskligt sjelf

är Gud skyldigt lydnad beträffande hvarje dess hemligaste önskan och tanke, beträffande hörsamhet till att uppfatta och villighet till att följa hvarje den minsta vink af Gud om, hvad hans vilja är med detta sjelf. Köttets synder äro det lägre sjelfvets sjelfrådighet; men hur ofta utdrifves icke *en* djefvul med djefvulens hjelp, och det sista blifver värre än det första. Ty just så går det ju till i verlden: först syndar en menniska af skröplighet och svaghet; och så — lär hon kanske att fly till Gud och hjelpes till tron, som frälsar från all synd; men derom tala vi nu icke här — så förtviflar hon öfver sin svaghet och blifver antingen en farisé, som förtviflad drifver det till en viss legal rättfärdighet, eller ock störtar hon sig förtviflad i synden igen.

Definitionen omfattar derför: helt visst en hvar tänkbar och en hvar verklig form af synd; den framhåller helt visst rigtigt det afgörande, att synd är förtviflan (ty synd är icke kött och blods tygellöshet, utan är andens samtycke deri), och är: för Gud. Som definition är den bokstafsräkning, det skulle i denna lilla skrift ej vara på sitt ställe och blefve dessutom ett försök, som måste misslyckas, om jag skulle börja att beskrifva de enskilda synderna. Hufvudsaken är här blott, att definitionen som ett nät omfattar alla former. Och detta gör den, hvilket också kan ses, när man pröfvar den genom att uppställa motsatsen: definitionen på tro, efter hvilken jag i hela denna skrift styr som efter det säkra sjömärket. Tro är: att sjelfvet i att

vara sig sjelf och i att vilja vara sig sjelf med klarhet hvilar i Gud.

Men detta har ofta nog blifvit förbisedt, att motsatsen till synd ingalunda är dygd. Detta är till en del en hednisk åsigt, som nöjer sig med en blott mensklig måttstock, som just är okunnig om, hvad synd är, att all synd är för Gud. Nej, *motsatsen till synd är tro,* som det derför heter Rom. 14, 23: Allt hvad som icke är af tro är synd. Och detta är en af de för hela kristendomen mest afgörande bestämningar, att motsatsen till synd icke är dygd, utan tro.

Tillägg.

Att definitionen på synd har förargelsens möjlighet i sig; en allmän anmärkning om förargelse.

Motsatsen: synd — tro är den kristliga, som, kristligt, ombildar alla etiska begreppsbestämningar, gifver dem en afsats mer. Till grund för motsatsen ligger det afgörande kristliga: för Gud, hvilken bestämning åter har det kristligas afgörande kriterium: det absurda, paradoxet, förargelsens möjlighet. Och att detta påpekas vid hvarje bestämning af det kristliga, är af yttersta vigt, enär förargelsen är det kristligas värn emot all spekulation. Hvar är då här förargelsens möjlighet? Den är, att en menniska skulle hafva den realiteten: att som *enskild* menniska vara till inför Gud och således åter, hvad deraf följer, att men-

niskans synd skulle sysselsätta Gud. Detta om den enskilda menniskan — för Gud får spekulationen aldrig i sitt hufvud; den universaliserar blott de enskilda menniskorna fantastiskt i slägtet. Just derför var det också som en otrogen kristendom uppfann, att synd är synd; om den är inför Gud eller icke, gör ju hvarken till eller från. Detta vill säga, man ville hafva bort bestämningen: för Gud, och dertill uppfann man en högre visdom, som dock, besynnerligt nog, hvarken var mer eller mindre än, hvad den högre visdomen helt visst oftast är, den gamla hedendomen.

Det är nu så ofta taladt om, att man förargades på kristendomen, derför att den är så mörk och dunkel, förargades på den, derför att den är så sträng o. s. v.; det blifver nog dock rigtigast att en gång upplysa, att det hvarför menniskan egentligen förargas på kristendomen är, derför att den är för hög, derför att dess mål icke är menniskans mål, derför att den vill göra menniskan till något så utomordentligt, att hon icke kan få det i sitt hufvud. Detta skall också en helt enkel psykologisk utveckling af, hvad förargelse är, förklara och tillika visa, hur oändligt dåraktigt man har burit sig åt med att försvara kristendomen, så att man tog bort förargelsen; hur dumt eller fräckt man har ignorerat Kristi egen anvisning, som ofta och så bekymrad varnar mot förargelsen, det är, sjelf påpekar, att dess möjlighet är der och skall vara der; ty skall den icke vara der, är den icke ett evigt väsentligt till-

behör till det kristliga, så är det ju menskligt nonsens af Kristus: att, i stället för att borttaga den, gå bekymrad och varna mot den.

Om jag tänkte mig en fattig daglönare och den mägtigaste kejsare, som någonsin har lefvat, och denna den mägtigaste kejsare finge det infallet att sända bud efter daglönaren, som då aldrig hade drömt om, "och i hvars hjerta det aldrig hade uppkommit", att kejsaren visste, att han vore till, och som derför skulle prisa sig obeskrifligt lycklig öfver att blott en gång få lof att se kejsaren, hvilket han i sådant fall skulle förtälja för barn och barnabarn som den vigtigaste tilldragelsen i sitt lif — om kejsaren sände bud efter honom och läte honom veta, att han ville hafva honom till svärson: hvad så? Så skulle daglönaren på menskligt vis blifva något eller mycket förlägen, flat och generad deraf; det skulle (och detta är det menskliga), menskligt, förefalla honom såsom något högst besynnerligt, något vansinnigt, hvarom han då allra minst tordes tala till någon annan menniska, enär han allaredan sjelf i sitt stilla sinne icke vore långt från den förklaring, som grannar och fränder snarast möjligt skulle få ytterligt bestyr med: att kejsaren ville göra narr af honom, så att daglönaren skulle blifva till åtlöje för hela staden, han sjelf aftecknad i skämttidningarne och historien om hans förmälning med kejsarens dotter såld af vis-käringar. Dock beträffande det att blifva kejsarens svärson, så måste väl detta snart varda en yttre verklighet, så att

daglönaren med sina sinnen kunde förvissa sig om, huruvida det vore kejsarens allvar dermed, eller han blott ville drifva gyckel med den stackars mannen, göra honom olycklig för hela hans lifstid och hjelpa honom till att sluta i ett dårhus; ty det *quid nimis* är här tillstädes, som så oändligt lätt kan slå om till sin motsats. En liten ynnestbevisning, det skulle daglönaren kunna få i sitt hufvud; det skulle blifva förstådt i köpstaden, af det högst ärade · bildade publicum, af alla viskäringar, korteligen af de 5 gånger 100,000 menniskor, som bodde i denna köpstad, som visserligen i hänseende till folkmängd vore till och med en mycket stor stad, men deremot, i fråga om att hafva förstånd på och sinne för det utomordentliga, en mycket liten köpstad — men detta, att blifva svärson, ja, det vore mycket för mycket. Och antag nu, att det icke vore en yttre verklighet, hvarom det vore fråga, utan en inre, så att alltså fakticiteten icke kunde hjelpa daglönaren till visshet, utan att tron sjelf vore den enda fakticiteten och allt således öfverlemnadt åt tron; om han hade nog ödmjukt mod att våga tro det (ty fräckt mod kan icke hjelpa till att *tro*): hur många daglönare vore det väl då, som hade detta mod? Men den, som icke hade detta mod, han skulle förargas; det utomordentliga skulle för honom låta nästan som ett hån öfver honom. Han skulle så kanske ärligt och direkt tillstå: sådant är mig för högt, jag kan ej få det i mitt hufvud, det är mig, att jag må säga det rent ut, en galenskap.

Och nu kristendomen! Kristendomen lärer, att denna enskilda menniska, och således hvarje enskild menniska, hvad hon för öfrigt än är, man, hustru, tjensteflicka, minister, köpman, barberare, studiosus o. s. v., denna enskilda menniska är till *för Gud* — denna enskilda menniska, som kanske skulle vara stolt öfver att en gång i sitt lif hafva talat med konungen, denna menniska, som är icke litet inbilsk af att lefva på förtrolig fot med den och den; denna menniska är till för Gud, kan tala med Gud hvad ögonblick hon vill, säker om att blifva hörd af honom; korteligen: denna menniska tillbjudes det att lefva på den förtroligaste fot med Gud! Vidare, för denna menniskas, också för denna menniskas skull kommer Gud till verlden, låter sig födas, lider, dör; och denne lidande Gud, han nästan beder och bönfaller hos denna menniska om att dock taga emot hjelpen, som tillbjudes henne! Sannerligen är något att tappa förståndet för, så är det väl dock detta! En hvar, som icke har ödmjukt mod att tro detta, han förargas. Men hvarför förargas han? Derför att det är honom för högt, derför att han icke kan få det i sitt hufvud, derför att han icke kan få sin frimodighet inför det, och derför måste hafva det bort, gjordt till intet, till galenskap och nonsens; ty det är som skulle det qväfva honom.

Ty hvad är förargelse? Förargelse är olycklig beundran. Den är derför slägt med missunsamhet, men den är en missunsamhet, som vänder sig mot en sjelf, i ännu strängare mening, värst

mot sig sjelf. Så trånghjertad som den naturliga menniskan är, kan hon icke unna sig sjelf det utomordentliga, som Gud har tillämnat henne; så förargas hon.

Förargelsens grad beror nu på, hvad lidelse en menniska har i förhållande till beundran. Mera prosaiska menniskor utan fantasi och lidelse, som således icke heller äro rätt egnade att beundra, de förargas väl också, men de inskränka sig till att säga: slikt kan jag ej få i mitt hufvud, jag låter det stå. Detta är skeptikerna. Men ju mera lidelse och fantasi en menniska har, ju närmare hon således i en viss mening, i möjligheten nemligen, är att kunna blifva troende, nb. genom att tillbedjande ödmjuka sig under det utomordentliga, desto mer lidelsefull förargelse, hvilken till slut icke kan nöja sig med mindre än att få detta utrotadt, tillintetgjordt, trampadt i stoftet.

Vill man lära att förstå sig på förargelse, så studere man den menskliga missunsamheten, ett studium, som jag anbefaller som extra pensum, och som jag tror mig hafva gjort grundligt. En beundrande, som känner, att han icke kan blifva lycklig genom att hängifva sig, han väljer att blifva missunsam på det, som han beundrar. Så talar han ett annat språk; i hans språk heter det nu, att det, som han egentligen beundrar, är ingenting, något dumt och platt och sällsamt och öfverspändt. Beundran är lycklig sjelfhängifvelse, missunsamhet är olyckligt sjelfhäfdande.

Så också med förargelse: ty hvad som i för-

hållandet mellan menniska och menniska är: beundran — missunsamhet, det är i förhållandet mellan Gud och menniska: tillbedjan — förargelse. *Summa summarum* af all mensklig visdom är detta "gyllene", eller kanske rigtigare detta förgylda: *ne quid nimis*, "för mycket och för litet skämmer allt". Detta tages och gifves man och man emellan som visdom, honoreras med beundran; dess kurs fluktuerar aldrig, hela menskligheten garanterar dess värde. Så lefver der en gång emellanåt ett geni, som går en smula derutöfver, det förklaras för galenskap — af de kloka. Men kristendomen gör ett väldigt kämpasteg utöfver detta *ne quid nimis* in i det absurda; der begynner kristendomen — och förargelsen.

Man ser nu, hur (för att det dock kunde blifva något utomordentligt qvar) hur utomordentligt dumt det är att försvara kristendomen, hur liten menniskokännedom det förråder, huru det, om än omedvetet, spelar under täcke med förargelsen genom att göra det kristliga till något sådant der ömkligt, som till sist borde räddas genom ett försvar. Derför är det visst och sant, att den, som först uppfann att i kristenheten försvara kristendomen, *de facto* är en Judas n:o 2; också han förråder med en kyss, blott att hans förräderi är dumhetens. Att försvara något är alltid att disrekommendera det. Låt någon hafva ett packhus fullt af guld, låt honom vara villig att utgifva en hvar dukat till de fattiga — men låt honom derjemte vara dum nog att börja detta sitt välgörande

företag med ett försvar, hvari han med åberopande af tre grunder bevisar det försvarliga deri: och det skall icke vara långt ifrån, att menniskorna nästan finna det tvifvelaktigt, om han gör något godt. Men nu det kristliga! Ja, den som försvarar det, han har aldrig trott på det. Tror han, så är trons hänförelse — icke ett försvar, nej, den är angreppet, och segern; en troende är en segerherre.

Så med det kristliga och förargelsen. Dess möjlighet är då ganska rigtigt tillstädes vid den kristliga definitionen på synden. Den är detta: för Gud. En hedning, den naturliga menniskan är mycket villig att medgifva, att det finnes synd till, men detta "för Gud", som dock egentligen gör synden till synd, det är honom mycket för mycket. Det är honom (om än på ett annat sätt än det här påpekade) att göra mycket för mycket af det att vara menniska; litet mindre, så är han villig att gå in derpå — "men för mycket är för mycket."

ANDRA KAPITLET.

Den sokratiska definitionen af synd.

Synd är ovetenhet. Detta är, som bekant, den sokratiska definitionen, hvilken liksom allt sokratiskt alltid är en instans, som är värd att akta på. Emellertid har det gått i förhållande till detta sokratiska som i förhållande till så mycket annat sokratiskt, man har lärt sig känna behof att gå vidare. Hur otaligt många hafva icke känt behof att gå vidare än den sokratiska ovetenheten — förmodligen derför att de kände, att det var dem en omöjlighet att blifva stående vid den; ty hur många äro väl i hvar generation de, som vore i stånd att till och med blott en månad hålla ut med att existentielt uttrycka ovetenhet om allt.

Den sokratiska definitionen vill jag derför ingalunda affärda med, att man icke kan blifva stående vid den; men med det kristliga *in mente* vill jag begagna den för att få fram detta i sin skärpa — just derför att den sokratiska definitionen är så äkta grekisk; så att här liksom alltid en hvar definition, som icke i strängaste mening är strängt kristlig, d. ä. en hvar mellan-definition visar sig i sin tomhet.

Betänkligheten vid den sokratiska definitionen är nu, att den lemnar det obestämdt, huru oveten-

heten sjelf närmare är att förstå, dess ursprung o. s. v. Detta vill säga, äfven om synd är ovetenhet (eller hvad kristendomen kanske snarare skulle kalla dumhet), hvilket i en mening alls icke låter sig neka: är detta en ursprunglig ovetenhet, är tillståndet alltså dens, som icke har vetat, och hittills icke har kunnat veta något om sanningen; eller är det en frambragt, en senare ovetenhet? Är den det senare, så måste ju synden egentligen ligga i något annat än i ovetenheten, den måste ligga i den verksamhet hos menniskan, genom hvilken hon har arbetat på att fördunkla sin kunskap. Men också detta antaget, kommer denna hårdnackade och mycket seglifvade betänklighet igen, i det frågan blifver, om menniskan då i det ögonblick, hon begynte att fördunkla sin kunskap, är tydligt medveten om detta. Är hon icke tydligt medveten derom, så är ju kunskapen allaredan något fördunklad, innan hon begynte derpå; och frågan kommer så blott åter tillbaka. Antages deremot, att hon, då hon begynte att fördunkla kunskapen, är tydligt medveten om detta, så ligger ju synden (om den än är ovetenhet, för så vidt denna är resultatet) icke i kunskapen, utan i viljan, och den fråga, som måste framkomma, är den om kunskapens och viljans förhållande till hvarandra. På allt dylikt (och här kunde man fortfara att fråga i många dagar) inlåter sig egentligen icke den sokratiska definitionen. Sokrates var visserligen en etiker (hvad forntiden ju obetingadt vindicerar honom, etikens uppfinnare), den

förste, som han är och blifver den förste i sitt slag; men han begynner med ovetenheten. Intellektuelt är det ovetenheten han tenderar till, det att intet veta. Etiskt förstår han med ovetenhet något helt annat, och begynner så med den. Men deremot är, som naturligt, Sokrates ingen väsentligt religiös etiker, ännu mindre, hvad som är det kristliga, en dogmatiker. Derför kommer han egentligen alls icke in i hela den undersökning, med hvilken kristendomen begynner, icke in i det *prius*, i hvilket synden förutsätter sig sjelf och som kristligt förklaras i dogmen om arfsynden, till hvilken dogm vi i denna undersökning dock blott komma liksom till gränsen.

Sokrates kommer derför egentligen icke till bestämningen synd, hvilket visserligen är en betänklighet vid en definition på synd. Huruledes detta? Är nemligen synd ovetenhet, så är ju synd egentligen icke till; ty synd är ju just medvetande. Är synden det att vara ovetande om det rätta, så att man derför gör det orätta, så är synd icke till. Är detta synd, så antages ju, hvad Sokrates också antog, att det fall icke förekommer, att någon, vetande det rätta, gör det orätta, eller vetande, att det är det orätta, gör detta orätta. Alltså, är den sokratiska definitionen rigtig, så är synd alls icke till. Men se, detta, just detta är kristligt helt och hållet i sin ordning, i en djupare mening helt och hållet rigtigt, i kristligt intresse *quod erat demonstrandum*. Just det begrepp, genom hvilket kristendomen mest afgörande qvalitativt differen-

tierar sig från hedendomen, är: synden, läran om synden; och derför antager kristendomen också fullt konseqvent, att hvarken hedendomen eller den naturliga menniskan vet, hvad synd är, ja, den antager, att det måste komma en uppenbarelse från Gud för att göra uppenbart, hvad synd är. Icke är det nemligen så, som en ytlig betraktelse antager, att läran om försoningen är den qvalitativa differensen mellan hedendom och kristendom. Nej, begynnelsen måste göras långt djupare, med synden, med läran om synden, så som kristendomen ock gör. Hvilken farlig invändning derför mot kristendomen, om hedendomen hade en definition på synd, som kristendomen måste erkänna för rigtig.

Hvad är det då för en bestämning, som saknas hos Sokrates i hans bestämmande af synden? Det är: viljan, trots. Den grekiska intellektualiteten var för lycklig, för naiv, för estetisk, för ironisk, för qvick — för syndig för att kunna få det i sitt hufvud, att någon med sitt vetande kunde underlåta att göra det goda, eller med sitt vetande, med vetande om det rätta göra det orätta. Greken statuerar ett intellektuelt, kategoriskt imperativ.

Det sanna häri bör emellertid ingalunda förbises; det behöfver väl inskärpas i tider sådana som dessa, hvilka hafva lupit vilse i öfvermåttan mycket tomt uppblåst och ofruktbart vetande, så att det säkerligen nu, alldeles som på Sokrates tid, blott ännu mer, vore behöfligt, att menniskorna

uthungrades en liten smula sokratiskt. Det är både att le och att gråta öfver, så väl alla dessa försäkringar om att hafva förstått och begripit det högsta, som ock den virtuositet, med hvilken många *in abstracto* veta att framställa det, i en viss mening ganska rigtigt — det är både att le och att gråta öfver, när man så ser, att allt detta vetande och förstående alls ingen magt utöfvar öfver menniskornas lif, att detta icke i ringaste mån uttrycker, hvad de hafva förstått, utan snarare raka motsatsen. Man utbryter ovilkorligen vid åsynen af detta lika sorgliga som löjliga missförhållande: men hur i all verlden är det dock möjligt, att de kunna hafva förstått det? är det också sant, att de hafva förstått det? Här svarar den gamle ironikern och etikern: o, käre, tro aldrig det; de hafva icke förstått det; ty hade de i sanning förstått det, så uttryckte deras lif det också, så gjorde de, hvad de hade förstått.

Att förstå och förstå äro alltså två ting? Helt visst; och den som har förstått detta — dock, väl att märka, icke i betydelse af den första arten af förstående — han är *eo ipso* invigd i alla ironiens hemligheter. Det är egentligen denna motsägelse, som sysselsätter ironien. Att uppfatta det komiskt, att en menniska verkligen är ovetande om något, är en mycket låg art af komik, och under ironiens värdighet. Något djupare komiskt finnes det egentligen icke deri, att det har lefvat menniskor, som antogo, att jorden står stilla — när de icke visste bättre. Det skall förmodligen på ett liknande sätt

åter gå vår tid i förhållande till en mera fysikaliskt vetande tid. Motsägelsen är mellan två skilda tider, hvilka det fattas en djupare koincidenspunkt; en sådan motsägelse är icke väsentlig och således ej heller väsentligen komisk. Nej, men att en menniska står och säger det rigtiga — och alltså har förstått det; och när hon så skall handla, gör det origtiga — och alltså visar, att hon icke har förstått det: ja, det är oändligen komiskt. Det är oändligen komiskt, att en menniska rörd ända till tårar, så att icke blott svetten, utan tårarne hagla ned af henne, kan sitta och läsa eller höra framställningen af sjelfförnekelse, af det ädla i att offra sitt lif för sanningen — och så i nästa ögonblick, ein, zwei, drei, vier, nästan ännu med tårarne i ögonen, är i full gång med att i sitt anletes svett, efter fattig förmåga, hjelpa osanningen att segra. Det är oändligen komiskt, att en talare med sanning i röst och mimik, djupt gripen och djupt gripande, uppskakande kan framställa det sanna, träda allt det onda, alla helvetesmagter under ögonen, med en aplomb i gestalt, en frimodighet i blick, en säkerhet i gång som är beundransvärd — det är oändligen komiskt, att han nästan i samma ögonblick, nästan ännu med embetsskruden på kan fegt och fruktande löpa ur vägen för det minsta obehag. Det är oändligen komiskt, att någon kan förstå hela sanningen om, hur usel och småsinnad verlden är o. s. v. — att han kan förstå det, och så icke kan känna igen det, han har förstått; ty nästan i samma ögonblick går han

sjelf åstad och är med i samma småsinne, samma uselhet, tager ära af den och äras af den, det är, erkänner den. O, när man ser någon, som försäkrar sig hafva alldeles förstått, huru Kristus gick omkring i en ringa tjenares skepnad, fattig, föraktad, begabbad, som skriften säger, bespottad — när jag då ser den samma så omtänksamt fly undan dit, der det verldsligt är godt att vara, inrätta sig der på det tryggaste, när jag ser honom så ängslig, som gälde det lifvet, undfly hvarje ogunstig vindpust från höger eller venster; så lycksalig, så högst lycksalig, så innerligt glad — ja, för att göra det komplet, så innerligt glad, att han till och med rörd tackar Gud derför — öfver att obetingadt vara ärad och ansedd af alla, alla: då har jag ofta sagt till mig sjelf och för mig sjelf: "Sokrates, Sokrates, Sokrates, skulle det vara möjligt, att denna menniska har förstått hvad hon säger sig hafva förstått?" Så har jag sagt, ja, jag har tillika önskat, att Sokrates hade rätt. Ty det är mig dock, som vore kristendomen för sträng, jag kan icke heller bringa det i samklang med min erfarenhet, att göra en sådan till en hycklare. Nej, Sokrates, dig kan jag förstå; du gör honom till en gyckelmakare, ett slags lustigbroder, du gifver honom till pris åt löjet, du har intet mot, det har till och med ditt bifall, att jag serverar och anrättar honom komiskt — det vill säga, så snart jag gör det väl.

Sokrates, Sokrates, Sokrates! Ja, man må väl nämna ditt namn tre gånger; det vore icke för

mycket att nämna det tio gånger, derest det kunde hjelpa något. Man menar, verlden behöfver en republik, och man menar sig behöfva en ny samhällsordning och en ny religion; men ingen tänker på, att en Sokrates är det nog dock denna, just genom mycket vetande förvirrade verld behöfver. Dock det förstås, tänkte någon derpå, än mer, om många tänkte derpå, då behöfdes han mindre. Hvad en villfarelse mest behöfver, är alltid det, som den minst tänker på — naturligtvis, ty eljes vore det ju icke en villfarelse.

Alltså en sådan ironisk-etisk korrektion kunde vår tid synnerligen väl behöfva, och är kanske egentligen det enda, hvaraf den har behof — ty det är uppenbart *det* den minst tänker på; det vore högeligen af nöden, att vi, i stället för att gå vidare än Sokrates, blott komme tillbaka till detta sokratiska: att förstå och förstå äro två ting — icke som ett resultat, hvilket till sist hjelper menniskan i det djupaste elände, då det just upphäfver skilnaden mellan att förstå och förstå, utan som den etiska uppfattningen af lifvets daglighet.

Sålunda hjelper sig då den sokratiska definitionen. När någon icke gör det rätta, så har han icke heller förstått det; hans förstående är en inbillning; hans försäkran att hafva förstått det en felaktig direktion; hans upprepade högtidliga försäkran att hafva förstått är ett långt, långt aflägset fjerran på den största möjliga omväg. Men så är ju definitionen rigtig. Gör någon det rigtiga, så syndar han väl dock icke; och gör han icke det

rigtiga, så har han icke heller förstått det; hade han i sanning förstått det, skulle det snart förmå honom att göra det, snart göra honom till en klangfigur för hans förstående: *ergo* är synd ovetenhet.

Men hvar ligger då betänkligheten eller bristen? Den ligger i, hvad det sokratiska, men blott till en viss grad, redan är uppmärksamt på och afhjelper, att det saknas en dialektisk bestämning beträffande öfvergången från det att hafva förstått något till det att göra det. I denna öfvergång begynner det kristliga; genom att så gå den vägen kommer det till att visa synden liggande i viljan, till begreppet *trots;* och för att så göra änden rätt fast, tillfogas dogmen om arfsynden.— ack, ty spekulationen med att begripa är just det att sy utan att fästa ände och utan att slå knut på tråden, och derför kan den, vidunderligt, fortfara att sy och sy, d. ä. draga tråden igenom. Kristendomen deremot fäster ände med hjelp af paradoxet.

I den rena idealiteten, hvarest det icke är tal om den enskilda verkliga menniskan, der är öfvergången nödvändig (i systemet försiggår ju också allting med nödvändighet), eller der är alls ingen svårighet förbunden med öfvergången från det att förstå till det att göra. Detta är den grekiska åskådningen (dock icke den sokratiska, ty dertill är Sokrates för mycket etiker). Och alldeles det samma är egentligen hela den nyare filosofiens hemlighet; ty den är detta: *cogito ergo sum*, att

tänka är att vara; (kristligt deremot heter det: dig sker, som du tror, eller som du tror, så är du; att tro är att vara). Man skall således se, att den nyare filosofien hvarken är mer eller mindre än hedendom. Detta är ändock icke det värsta; att vara i slägtskap med Sokrates icke det ringaste. Men det alldeles osokratiska i den nyare filosofien är, att den vill inbilla sig och oss, att detta är kristendom.

I verklighetens verld deremot, hvarest det är fråga om den enskilda menniskan, der sker denna lilla öfvergång från att hafva förstått till att göra, den sker icke alltid *cito citissime*, icke — att jag, i brist på att tala filosofiskt, skall tala tyska — *geschwind wie der Wind.* Tvärtom, här begynner en mycket vidlyftig historia.

I ande-lifvet finnes intet stillastående (egentligen intet tillstånd heller, allt är aktualitet); om således en menniska icke i samma sekund, som hon har känt och insett det rätta, gör det — ja, så kommer för det första kunskapen ur kokning. Och dernäst blifver frågan, hvad viljan tycker om det insedda, om kunskapen. Viljan är ett dialektiskt, och har åter under sig hela den lägre naturen hos menniskan. Tycker denna nu icke om det förstådda, så följer deraf väl icke, att viljan går åstad och gör det motsatta af hvad kunskapen förstod; så starka motsatser förekomma visserligen sällan; men så låter viljan någon tid förflyta, det blifver ett *interim*, det heter: vi vilja dock se det an till i morgon. Under allt detta blifver kun-

skapen dunklare och dunklare, och det lägre segrar mer och mer; ack, ty det goda måste göras strax, strax som det är kändt (och derför går det i den rena idealiteten så lätt med öfvergången från att tänka till att vara; ty der är allt strax), men det lägre har sin styrka i att draga ut. Så småningom har viljan icke något emot, att detta sker, den ser nästan igenom fingrarne dermed. Och när så kunskapen har blifvit behörigen dunkel, så kunna kunskapen och viljan bättre förstå hvarandra; till slut äro de fullt ense, ty nu har kunskapen gått öfver på viljans sida och finner, att det är alldeles rigtigt som hon vill det. Och sålunda lefver kanske en stor mängd menniskor; de arbeta så småningom på att fördunkla sin etiska och etisk-religiösa kunskap, som vill föra dem ut i afgörande konseqvenser, hvilka det lägre hos dem icke älskar; deremot utvidga de sina estetiska och metafysiska kunskaper, hvilket, etiskt, är distraktion.

Dock, med allt detta hafva vi ännu ej kommit längre än till det sokratiska; ty, skulle Sokrates säga, sker detta, så visar det ju, att en sådan menniska dock icke har förstått det rätta. Detta vill säga: att utsäga, att någon med sitt vetande gör det orätta, med vetande om det rätta gör det orätta, dertill har greken icke mod; så hjelper han och säger: när någon gör det orätta, har han icke förstått det rätta.

Ganska rigtigt, och längre kan icke heller någon *menniska* komma; ingen menniska kan för sig sjelf och af sig sjelf utsäga, hvad synd är, just

derför att hon är i synden; allt hennes tal om synden är i grunden besmyckande för synden, en undskyllan, en syndig förmildring. Derför begynner kristendomen också på ett annat sätt, dermed, att det måste komma en uppenbarelse från Gud för att upplysa menniskan om, hvad synd är; att synden dock icke ligger deri, att menniskan icke har förstått det rätta, utan deri, att hon icke vill förstå det, och deri, att hon icke vill det.

Allaredan med hänsyn till distinktionen mellan det att icke *kunna* förstå och det att icke *vilja* förstå upplyser Sokrates egentligen intet, under det han deremot är stormästaren för alla ironiker i att operera med hjelp af distinktionen mellan att förstå och förstå. Sokrates förklarar, att den, som icke gör det rätta, icke heller har förstått det; men kristendomen går litet längre tillbaka och säger: det är derför att han icke vill förstå det, och detta åter derför att han icke vill det rätta. Och dernäst lärer den, att en menniska gör det orätta (det egentliga trotset), oaktadt hon förstår det rätta, eller underlåter att göra det rätta, oaktadt hon förstår det; korteligen, den kristliga läran om synden är idel närgångenhet mot menniskan, beskyllning på beskyllning, den är det påstående, hvilket det gudomliga såsom aktor tillåter sig att göra mot menniskan.

Men kan någon menniska begripa detta kristliga? Ingalunda, det är ju också det kristliga, alltså till förargelse. Det måste tros. Att begripa är menniskans omfång i förhållande till det mensk-

liga; men att tro är menniskans förhållande till det gudomliga. Huru förklarar då kristendomen detta obegripliga? Alldeles konseqvent, på ett lika så obegripligt sätt, med hjelp deraf, att det är uppenbaradt.

Kristligt förstådt ligger synden alltså i viljan, icke i kunskapen (förståndet), och detta viljans förderf går ut öfver den enskildes medvetande. Detta är det fullt konseqventa; ty eljes måste ju beträffande hvarje enskild den frågan uppkomma, huru synden begynte.

Här är då åter förargelsens kännetecken. Förargelsens möjlighet ligger häri: att det skall fordras en uppenbarelse från Gud för att upplysa menniskan om, hvad synd är, och hur djupt den ligger. Den naturliga menniskan, hedningen, tänker som så: "låt gå, jag medgifver, att jag icke har förstått alla ting i himlen och på jorden; skall det vara en uppenbarelse, så låt den upplysa oss om det himmelska; men att det skulle fordras en uppenbarelse för att upplysa hvad synd är, är då det orimligaste af allt. Jag gifver mig icke ut för att vara någon fullkomlig menniska, långt ifrån; men det vet jag dock, och jag är villig att medgifva det, hur långt jag är ifrån fullkomlighet: skulle jag så icke veta, hvad synd är?" Men kristendomen svarar: nej, det är hvad du allra minst vet, hur långt du är från fullkomlighet, och hvad synd är. — Se, i denna mening är visserligen, kristligt, synd ovetenhet, den är ovetenhet om hvad synd är.

Definitionen på synd, som blef gifven i förra

kapitlet, må derför ännu fullständiggöras sålunda: synd är att, efter att genom en uppenbarelse från Gud vara upplyst om hvad synd är, inför Gud förtviflad icke vilja vara sig sjelf eller förtviflad vilja vara sig sjelf.

TREDJE KAPITLET.

Att synden icke är en negation, utan en position.

Att detta är så, är något, som den ortodoxa dogmatiken och ortodoxien öfver hufvud ständigt har kämpat för, och såsom panteistisk afvisat en hvar definition af synden, som gjorde denna till något blott negativt, svaghet, sinlighet, ändlighet, ovetenhet o. d. Ortodoxien har mycket rigtigt sett, att här skall slaget stå, eller för att erinra om det föregående, här är det som det skall fästas ände, här gäller det att hålla igen. Ortodoxien har rigtigt sett, att hela kristendomen, så snart synden bestämmes negativt, är ohållbar. Derför inskärper ortodoxien, att det fordras en uppenbarelse från Gud för att lära den fallna menniskan, hvad synd är, hvilken meddelelse således, helt konseqvent, måste tros, enär den är en dogm. Och det förstås, paradoxet, tron, dogmen, dessa tre bestämningar bilda en allians och öfverensstämmelse,

som är det säkraste och mest hållfasta bålverk mot all hednisk visdom.

Så ortodoxien. Genom ett besynnerligt missförstånd har sedan en så kallad spekulativ dogmatik, som visserligen på ett betänkligt sätt inlåter sig med filosofien, menat sig kunna *begripa* denna bestämning, att synden är en position. Men är detta sant, så är synden en negation. Hemligheten i allt begripande är, att sjelfva detta att begripa är högre än all position, som det sätter. Begreppet sätter en position, men det att den begripes, är just, att den negeras. Till en viss grad dock sjelf uppmärksam härpå, har så den spekulativa dogmatiken icke vetat annan hjelp än att, hvad dock föga anstår en filosofisk vetenskap, kasta ett detachement af försäkringar på den punkt, der rörelsen göres. Man försäkrar den ena gången högtidligare än den andra, mer och mer svärjande och bannande, att synden är en position; att det är panteism och rationalism och Gud vet allt hvad det är, men alltsammans något, som den spekulativa dogmatiken afsvärjer och afskyr, att säga att synden blott är en negation — och så öfvergår man till att begripa, att synden är en position. Detta vill säga, den är dock blott till en viss grad position, icke mer än att man dock nog kan begripa det.

Och samma spekulationens tvetungighet visar sig då också på en annan punkt, dock beträffande det samma. Bestämningen synd, eller sättet, hvarpå synden bestämmes, är afgörande för bestämningen:

ånger. Då det nu är så spekulativt detta med negationens negation, så är det intet annat råd, så måste ångren vara negationens negation — och så blifver ju synden negationen. — Det vore för öfrigt helt visst önskvärdt, att en gång en nykter tänkare ville upplysa, hur vidt detta rent logiska, som erinrar om logikens första förhållande till det grammatiska („två negationer bekräfta") och om det matematiska, hur vidt detta logiska har sin giltighet i verklighetens verld, i qvaliteternas verld; om öfver hufvud icke qvaliteternas dialektik är en annan; om „öfvergången" icke här spelar en annan rol. *Sub specie æterni, æterno modo* o. s. v. är ju det spatierande alls icke till; derför *är* allt, och det är alls ingen öfvergång. Att *sätta* i detta abstrakta medium är derför *eo ipso* det samma som att *upphäfva*. Men att betrakta verkligheten på samma sätt är dock något så när vanvettighet. Man kan också helt och hållet *in abstracto* säga: på *imperfectum* följer *perfectum*. Men skulle i verklighetens verld en man deraf sluta, att det följde af sig sjelf och följde strax, att ett verk, som han icke fullbordade (*imperfectum*), blefve fullbordadt (*perfectum*): så vore han väl dock galen. Men på samma sätt också med syndens så kallade position, när det medium, hvari den poneras, är det rena tänkandet; detta medium är allt för flygtigt för att det skall kunna blifva allvar med positionen.

Dock allt dylikt sysselsätter mig icke här. Jag håller ständigt blott fast vid det kristliga, att synden

är en position — dock icke som kunde det begripas, utan som ett paradox, som måste tros. Det är i min tanke rigtigt. När man blott kan få alla försöken med att begripa gjorda uppenbara såsom sjelfmotsägande, så får saken sin rätta ställning; det blifver då klart, att det måste öfverlåtas åt tron, om någon vill tro eller icke. — Jag kan väl begripa (och detta är ingalunda för gudomligt för att begripas), att en, som nu ändtligen måste begripa och blott kan tycka om hvad som gifver sig ut för att begripa, finner detta mycket fattigt. Men om hela kristendomen håller på detta, att den skall tros, och icke begripas, att den *antingen* skall tros *eller* man skall förargas på den: är det då så förtjenstfullt med att vilja begripa? Är det en förtjenst, eller är det icke snarare antingen oförskämdhet eller tanklöshet att vilja begripa det, som icke vill begripas? När en konung får den idén att vilja vara alldeles inkognito, alldeles bemötas som en simpel man, är det då också, derför att menniskorna i allmänhet tycka det vara mera utmärkelse att visa honom kunglig hyllning, är det då också det rigtiga att göra det? Eller är det icke att just häfda sig sjelf och sin tankegång gent emot konungens vilja, att göra som man sjelf vill i stället för att böja sig? Eller månne det skulle behaga konungen, ju mer uppfinningsrik en sådan menniska kunde vara i att visa honom undersåtlig vördnad, när konungen icke vill bemötas sålunda, det är, ju mer uppfinningsrik en sådan menniska kunde vara i att göra

konungens vilja emot? — Låt så andra beundra och prisa den, som gifver sig ut för att kunna begripa det kristliga: jag anser det för en direkt etisk uppgift, som kräfver kanske icke så liten sjelfförnekelse i så spekulativa tider, då alla "de andra" hafva brådt med att begripa, att då tillstå, att man hvarken kan eller skall begripa det. Dock, just detta är visst nog, hvad tiden, hvad kristenheten behöfver: litet sokratisk ovetenhet i förhållane till det kristliga, men väl att märka litet *sokratisk* ovetenhet. Låt oss aldrig glömma — dock hur många äro väl de, som någonsin rätt hafva vetat det eller tänkt det — låt oss aldrig glömma, att Sokrates ovetenhet var en art gudsfruktan och gudsdyrkan, att hans ovetenhet var på grekiska det judiska: att gudsfruktan är vishetens begynnelse. Låt oss aldrig glömma, att just af vördnad för Gudomen var han ovetande, att han, så vidt en hedning kunde det, som *domare* höll vakt vid gränsskilnaden mellan Gud — och menniska, vaktande på, att qvalitetsskilnadens djup befästes dem emellan, mellan Gud och menniska, att Gud — och menniska icke så der *philosophice*, *poetice* o. s. v. komme på ett ut. Se, derför var Sokrates den ovetande, och derför kände gudomen honom för att vara den mest vetande. — Men kristendomen lärer, att allt det kristliga blott är till för tron; derför skall det just vara en sokratisk, gudfruktig ovetenhet, som genom ovetenhet försvarar tron mot spekulationen, vaktande, att qvalitetsskilnadens djup mellan Gud — och men-

niska må vara befäst som den är det i paradoxet och tron, att Gud och menniska icke ännu förtärligare än någonsin i hedendomen, så der *philosophice*, *poetice* o. s. v. löpa tillsammans i ett — i systemet.

Blott från en sida kan det då här vara fråga om att belysa, att synden är en position. I den föregående afdelningen har vid framställningen af förtviflan ständigt påpekats ett stigande. Uttrycket för detta stigande var dels potensation af medvetandet om sjelfvet, dels potensation från lidande till medveten handling. Begge uttrycken äro åter i förening uttrycket för, att förtviflan icke kommer utvertes ifrån, utan invertes ifrån. Och i samma grad är den ju också mer och mer ponerande. Men i följd af den uppstälda definitionen på synd hörer till synd det genom föreställningen om Gud oändligt potenserade sjelfvet, och således åter det största möjliga medvetande om synden som en gerning. — Detta är uttrycket för, att synden är en position; det att den är *för Gud* är just det positiva i den.

För öfrigt har den bestämningen, att synden är en position, också i en helt annan mening förargelsens möjlighet, det paradoxa i sig. Det paradoxa är nemligen konseqvensen i förhållande till läran om försoningen. Först går kristendomen åstad och sätter synden som position så fast, att det menskliga förståndet aldrig kan begripa det; och sedan är det samma kristliga lära, som igen åtager sig att skaffa bort denna position så, som

det menskliga förståndet aldrig kan begripa det. Spekulationen, som pratar sig ifrån paradoxerna, slår litet af på båda sidor, så går det lättare: den gör icke synden alldeles så positiv — och det oaktadt kan den dock icke få i sitt hufvud, att synden helt och hållet skulle vara glömd. Men kristendomen, som är förste uppfinnare af paradoxerna, är också här så paradox som möjligt; den liksom motarbetar sig sjelf, i det den sätter synden som position så fast, att det nu synes blifva en fullkomlig omöjlighet med att få den bort igen — och så är det just kristendomen, som genom försoningen åter vill bortskaffa synden så helt och hållet, att den är liksom dränkt i hafvet.

Tillägg till A.

Men blifver sålunda icke i en viss mening synd en stor sällsynthet? (Moralen).

Det erinrades i första afdelningen derom, att ju intensivare förtviflan blifver, desto sällsyntare är den i verlden. Men nu är ju synden den ännu en gång qvalitativt potenserade förtviflan; så måste denna väl vara ganska sällsynt? Förunderliga svårighet! Kristendomen underlägger allt under synd; vi hafva sträfvat att framställa det kristliga så strängt som möjligt: och så framkommer detta besynnerliga resultat, att synd ju sålunda alldeles icke finnes i hedendomen, utan blott i judendom och kristendom, och der åter väl ganska sällan.

Dock är det, men blott i en mening, alldeles

rigtigt så. "Att, efter att genom en uppenbarelse från Gud vara upplyst om hvad synd är, för Gud förtviflad icke vilja vara sig sjelf eller förtviflad vilja vara sig sjelf" är att synda — och helt visst, det är sällsynt, att en menniska är så utvecklad, så klar för sig sjelf, att detta kan passa in på henne. Men hvad följer så deraf? Ja, det må man väl akta på, ty här är en egen dialektisk vändning. Deraf, att en menniska icke i intensivare mening är förtviflad, deraf följde ju icke, att hon icke var förtviflad. Tvärt om; det blef ju visadt, att de flesta, de allra, allra flesta menniskor äro förtviflade, men i en lägre grad af förtviflan. Det är ju icke heller någon förtjenst att vara förtviflad i en högre grad. Estetiskt är det ett företräde; ty estetiskt ses det blott på kraft; men etiskt är den intensivare förtviflan längre från frälsningen än den lägre.

Och sålunda är det äfven med synden. De flesta menniskors lif är, indifferent dialektiskt bestämdt, så långt från det goda (tron), att det nästan är för andelöst för att kallas synd, ja nästan för andelöst för att kallas förtviflan.

Att vara i strängaste mening en syndare är visserligen långt, långt ifrån att vara någon förtjenst. Men å andra sidan, hvar i all verlden skall det kunna finnas ett väsentligt syndmedvetande (och se, det vill kristendomen nog hafva) i ett lif, som är så nedsjunket i trivialitet, pjollrigt efterapande af "de andre", att man nästan icke kan kalla det, att det är för andelöst för att kal-

las synd, blott värdt att, som skriften säger, "utspottas".

Dock är saken icke härmed färdig, ty syndens dialektik fångar sålunda blott på ett annat sätt. Huru går det nemligen till, att en menniskas lif blifver så andelöst, att det är, som kunde kristendomen alls icke anbringas i förhållande dertill, liksom när en domkraft (och som en domkraft lyfter upp, så äfven kristendomen) icke kan anbringas, derför att det icke finnes någon grund, utan blott mosse och gungfly. Nej, detta är menniskans egen skuld. Med andelöshet födes ingen menniska; och hur många än i döden bringa detta med sig som den enda vinsten af lifvet — det är icke lifvets skuld.

Men sägas måste det, och så oförbehållsamt som möjligt, att den så kallade kristenheten (i hvilken så der alla millionvis äro så der utan vidare kristna, så att der äro lika många, jemt opp lika många kristna som der äro menniskor) icke blott är en eländig upplaga af det kristliga, full af meningsförvillande tryckfel och tanklösa uteslutningar och tillsatser, utan att den är ett missbruk deraf, det missbruket att hafva tagit kristendomen fåfängligt. I ett litet land födas väl näppeligen tre diktare i hvar generation, men prester finnes der nog af, många flere än som kunna befordras. Beträffande diktare talar man om att hafva kallelse; för att blifva prest är det enligt föreställningen hos mängden af menniskor (alltså af kristna) nog att hafva examen. Och dock, dock

är en sann prest någonting ännu sällsyntare än en sann diktare, och dock hör ordet "kallelse" ursprungligen till det gudliga. Men i förhållande till det att vara diktare har man likväl i kristenheten ännu bevarat en föreställning om, att detta är någonting, och att det ligger något deri, att det är en kallelse. Det att vara prest deremot är hos mängden af menniskor (alltså af kristna) öfvergifvet af en hvar upplyftande föreställning, utan minsta mysteriöst *in puris naturalibus* en lefnadsväg, ett kall. "Kall" betyder ett embete; det talas om att få ett kall; men om att hafva en *kallelse* — ja det talas derom också, om att någon har en kallelse att utfärda.

Ack, och detta ords öde i kristenheten är som ett motto öfver hela det kristliga. Olyckan är icke, att det kristliga icke säges (så är olyckan ju icke heller, att det icke finnes prester nog); men det säges så, att det af mängden af menniskor till slut alls intet tänkes dervid (liksom det vid det att vara prest af denna mängd alls intet annat tänkes än vid det helt söckendagsmässiga att vara köpman, prokurator, bokbindare, veterinär o. s. v.), så att det högsta och heligaste alls intet intryck gör, utan låter och höres som något, som nu en gång, Gud vet hvarför, har blifvit sed och bruk, liksom så mycket annat. Hvad under då, att man — i brist på att finna sitt eget beteende oförsvarligt — finner det af nöden att försvara kristendomen.

En prest borde ju väl dock vara en troende.

Och en troende! En troende är väl dock en förälskad; ja, den af alla förälskade mest förälskade, han är dock egentligen, i hänseende till hänförelse, blott som en yngling i jemförelse med en troende. Tänk nu en förälskad. Icke sant, han skulle vara i stånd att dag ut och dag in, så länge dagen varade, och natten med, tala om sin kärlek. Men tror du, det kunde falla honom in, tror du, det skulle vara honom möjligt, tror du icke, det skulle vara honom som en afskyvärdhet att tala så, att han *af tre grunder* sökte bevisa, att det dock var något i att vara förälskad — ungefär som när presten af tre grunder bevisar, att det att bedja är nyttigt, hvadan alltså det att bedja har sjunkit så djupt i pris, att det måste tre grunder till för att hjelpa det en liten smula till anseende. Eller som när presten, och detta är då det samma, blott ännu löjligare, af tre grunder bevisar, att det att bedja är en sällhet, som öfvergår allt förstånd. O, oskattbara antiklimax, att något öfvergår allt förstånd, bevisas af tre — grunder, hvilka, om d eljes duga något, väl dock icke öfvergå allt förstånd, utan rakt tvärt om måste göra det för förståndet klart och tydligt, att denna sällhet ingalunda öfvergår allt förstånd; ty "grunder" ligga ju väl dock inom förståndets omfång. Nej, för hvad som öfvergår allt förstånd — och för den, som tror derpå, betyda tre grunder icke mer än tre flaskor eller tre hjortar! — Och vidare, tror du, det kunde falla en förälskad in att föra ett

försvar för sin kärlek, d. ä. att medgifva, att den icke vore honom det absoluta, obetingadt det absoluta, men att han tänkte den så der tillsammans med invändningarna deremot, och deraf framginge försvaret, d. ä. tror du, han kunde eller ville medgifva, att han icke vore förälskad, angifva sig sjelf, att han icke vore förälskad? Och om man skulle föreslå en förälskad att tala så, tror du icke, han skulle anse en för galen; och om han, utan att vara förälskad, tillika vore litet af en iakttagare, tror du icke, han skulle fatta en misstanke om, att den, som gjorde honom detta förslag, aldrig hade vetat, hvad kärlek är, eller ville hafva honom till att förråda och förneka sin kärlek — genom att försvara den? — Är detta dock icke tydligt, att den som verkligen är förälskad, honom kan det aldrig falla in att vilja bevisa af tre grunder eller försvara? Ty han är något, som är mera än alla grunder och hvarje försvar: han är förälskad. Och den, som gör det, han är icke förälskad; han gifver sig blott ut för att vara det, och olyckligtvis — eller lyckligtvis — så dumt, att han blott angifver sig sjelf för att icke vara det.

Men just så talas det om kristendomen — af troende prester: antingen "försvarar" man kristendomen eller ock sätter man den öfver i "grunderna", för så vidt man då icke tillika fuskar i att spekulativt "begripa" den; detta kallas att predika, och man anser det i kristenheten allaredan för stora ting, att det predikas så, och att

så någon hörer det. Och just derför är kristenheten (detta är beviset derför) så långt ifrån att vara hvad den kallar sig, att de flesta menniskors lif, kristligt förstådt, till och med är för andelöst för att i sträng kristlig mening kallas synd.

B.

Syndens fortsättning.

Hvarje tillstånd i synd är ny synd, eller som det noggrannare må uttryckas och kommer att uttryckas i det följande, tillståndet i synd är den nya synden, är *synden*. Detta synes kanske för syndaren vara en öfverdrift; han erkänner på sin höjd hvarje aktuel ny synd för en ny synd. Men evigheten, som förer hans konto, måste uppföra tillståndet i synd som ny synd. Evigheten har blott två rubriker, och "allt hvad som icke är af tro är synd"; hvarje icke ångrad synd är ny synd, och hvart ögonblick den icke är ångrad, är ny synd. Men hur sällsynt en menniska, som har kontinuerlighet i förhållande till sitt medvetande om sig sjelf! Som oftast äro menniskorna blott momentvis medvetna om sig, medvetna i de större afgörelserna, men det dagliga aktas alls icke; de äro ande så der en gång i veckan en timmes tid — det förstås, det är visserligen ett temligen bestialiskt sätt att vara ande på. Dock evigheten är

den väsentliga kontinuerligheten, fordrar denna af menniskan, eller att hon skall vara sig medveten som ande och hafva tron. Syndaren deremot är så i syndens magt, att han ingen föreställning har om dess totala bestämning, att han är på förtappelsens afväg. Han aktar blott hvar enskild ny synd, genom hvilken han liksom får ny fart fram på förtappelsens väg, just som ginge han icke i det föregående ögonblicket med alla de föregående syndernas hastighet på den vägen. Så naturlig har synden blifvit honom, eller synden har blifvit honom den andra naturen, att han finner det hvardagliga alldeles i sin ordning, och blott sjelf stannar något ögonblick, hvar gång han genom ny synd, så att säga, får ny fart. Han är i förtappelsen blind för, att hans lif, i stället för att hafva det evigas kontinuerlighet genom att i tron vara inför Gud, i stället har syndens kontinuerlighet.

Dock "syndens kontinuerlighet" — är icke synden just det icke-kontinuerliga? Se, här kommer det igen, detta att synden blott skulle vara en negation, på hvilken aldrig kan vinnas häfd, liksom det icke kan vinnas häfd på stulet gods, en negation, ett vanmägtigt försök på att konstituera sig, men som dock, lidande allt vanmagtens qval i förtvifladt trots, icke förmår det. Ja, så är det spekulativt; men kristligt är synden (detta måste tros, då det ju är det paradoxa, som ingen menniska kan begripa) en position, som af sig utvecklar en mer och mer ponerande kontinuerlighet.

Och lagen för denna kontinuerlighets tillväxt är också en annan än den för en skulds, eller en negations. Ty en skuld växer icke, derför att den icke blifver betald, den växer för hvar gång den ökas. Men synden växer med hvart ögonblick som man icke kommer ut ur den. Det är så långt som möjligt ifrån, att syndaren har rätt i att blott anse hvar ny synd för ett ökande af synden, att, kristligt förstådt, egentligen tillståndet i synden är större synd, är den nya synden. Till och med ett ordspråk säger: att synda är menskligt, men att förblifva i synden är djefvulskt; men kristligt måste detta ordspråk (visserligen) förstås något annorlunda. Den blott desultoriska betraktelsen, som endast ser på den nya synden och hoppar öfver det mellanliggande, det som ligger emellan de enskilda synderna, är en lika ytlig betraktelse, som om man skulle antaga, att ett jernvägståg endast rörde sig hvar gång lokomotivet fnyste. Nej, detta fnysande och den påstöt, som derpå följer, är egentligen icke det man skall se på, utan den jemna fart, med hvilken lokomotivet går, och som frambringar detta fnysande. Och så är det med synden. Tillståndet i synden är i djupaste mening synden, de enskilda synderna icke syndens fortsättning, utan uttrycket för syndens fortsättning; i den enskilda nya synden blifver syndens fart blott sinligt mera märkbar.

Tillståndet i synden är den svårare synden i förhållande till de enskilda synderna, är synden. Och sålunda förstådt gäller det, att tillståndet i

synden är syndens fortsättning, är ny synd. I allmänhet förstår man det annorlunda, man förstår det derom, att den ena synden föder af sig ny synd. Men det har en långt djupare grund, den, att tillståndet i synden är ny synd. Det är psykologiskt mästerligt, hvad Shakspeare låter Macbeth säga (3:dje akten, 2:dra scenen): Ej på kunskap yrka: synd endast genom synd sig vinner styrka. Detta vill säga, synden är innanför sig sjelf en konseqvens, och i denna det ondas konseqvens i sig har den också en viss kraft. Men till en sådan betraktelse kommer man aldrig, när man blott ser på de enskilda synderna.

De flesta menniskor lefva helt visst med allt för litet medvetande om sig sjelfva för att hafva en föreställning om hvad konseqvens är; det vill säga, de existera icke i egenskap af ande. Deras lif består antingen i en viss barnslig, älsklig naivitet eller i pjoller, af något litet handling, något litet tilldragelse, "dit och dat"; nu göra de något godt, och så igen något galet, och så börja de åter från början; nu äro de förtviflade en eftermiddag, kanske tre veckor, men så äro de muntra och krya igen, och så på nytt en dags tid förtviflade. De leka, så att säga, med i lifvet, men de upplefva aldrig det att sätta in allt på *ett*, komma aldrig till föreställningen om en oändlig konseqvens i sig. Derför är det dem emellan ständigt tal blott om det enskilda, enskilda goda gerningar, enskilda synder.

En hvar existens, som är under bestämningen

ande, äfven om den blott är på eget ansvar, har väsentligen konseqvens i sig och i ett högre, åtminstone i en idé. Men en sådan fruktar åter oändligt hvarje inkonseqvens, derför att han har en oändlig föreställning om hvad följden kan blifva, att han skulle kunna ryckas ut ur det totala, hvari han har sitt lif. Den minsta inkonseqvens är en oerhörd förlust, ty han förlorar ju konseqvensen; i samma ögonblick är kanske förtrollningen upplöst, den hemlighetsfulla magt, som band alla krafterna i harmoni, afmattad, springfjädern nedspänd, det hela kanske ett kaos, der krafterna kämpa emot hvarandra till sjelfvets lidande, men der ingen öfverensstämmelse med sig sjelf finnes, ingen fart, ingen impetus. Det väldiga maskineri, som i konseqvensen var så fogligt i sin jernstyrka, så smidigt i all sin kraft, är i oordning; och ju ypperligare, ju mer storartadt maskineriet var, desto mer fruktansvärdt är virrvarret. — Den troende, hvilken alltså hvilar i, har sitt lif i det godas konseqvens, har en oändlig fruktan för äfven den minsta synd; ty han har oändligt att förlora. De omedelbara, de barnsliga eller barnaktiga menniskorna hafva intet totalt att förlora, de förlora och vinna ständigt blott i det enskilda, eller det enskilda.

Men som med den troende, så äfven med motbilden, den dämoniske, i förhållande till syndens konseqvens i sig. Liksom drinkaren oafbrutet underhåller ruset dag efter dag af fruktan för det afstannande, den matthet, som skulle inträda, och

dennas möjliga följder, om han en enda dag förblefve alldeles nykter: så ock den dämoniske. Ja, liksom den gode, om någon frestande trädde inför honom, framställande synden i en eller annan lockande skepnad, skulle bedja honom: "fresta mig icke"; så har man väl exempel på alldeles det samma hos en dämonisk. Inför någon, som är honom starkare i det goda, kan den dämoniske, när den förre vill för honom framställa det goda i dess saliga upphöjdhet, bedja för sig, han kan med tårar bedja för sig, att man icke skall tala till honom, icke skall, som han uttrycker det, göra honom svag. Just derför att den dämoniske är konseqvent i sig och i det ondas konseqvens, just derför har han också en totalitet att förlora. Ett enda ögonblick utanför sin konseqvens, en enda diätetisk oförsigtighet, en enda sidoblick, ett enda ögonblick det hela eller blott en del deraf sedt och förstådt på ett annat sätt: och han blefve kanske aldrig mera sig sjelf, säger han. Det vill säga: det goda har han förtviflad uppgifvit, det kan dock i alla fall icke hjelpa honom; men väl kunde det störa och förvirra honom, göra det omöjligt för honom att någonsin åter få konseqvensens fulla fart, göra honom svag. Blott i syndens fortsättning är han sig sjelf, blott i den lefver han, har han intrycket af sig sjelf. Men hvad vill detta säga? Det vill säga, tillståndet i synden är det, som, djupt nere dit han sjunkit, håller honom tillsammans, ogudligt styrkande honom genom konseqvensen; det är icke den enskilda nya

synden, som (ja, det är förskräckligt vanvettigt!) hjelper honom, utan den enskilda nya synden är blott uttrycket för tillståndet i synden, hvilket egentligen är synden.

Vid "syndens fortsättning", hvarom vi nu skola tala, tänkes alltså icke så mycket på de enskilda nya synderna, som på tillståndet i synden, hvilket åter blifver syndens potensation i sig sjelf, ett förblifvande i syndens tillstånd med medvetande derom, så att lagen för rörelsen i potensationen här såsom öfverallt är inåt, i intensivare och intensivare medvetande.

A. Den synden att förtvifla öfver sin synd.

Synd är förtviflan; potensationen är den nya synden att förtvifla öfver sin synd. Det ses också lätt, att detta är en potensationens bestämning; det är icke en ny synd, liksom när den, som en gång stal 100 rdr, en annan gång stjäl 1000 rdr. Nej, här talas icke om de enskilda synderna; tillståndet i synden är synden, och denna potenseras i ett nytt medvetande.

Att förtvifla öfver sin synd är uttrycket för, att synden har blifvit eller vill vara konseqvent i sig sjelf. Den vill intet hafva att skaffa med det goda, icke vara svag nog att en gång emellan lyssna efter ett annat tal. Nej, den vill blott höra sig sjelf, blott hafva med sig sjelf att skaffa, sluta sig inne med sig sjelf, ja, gömma sig inom ett stängsel mera, och genom förtviflan öfver synden

sätta sig i säkerhet för hvarje öfverfall eller stämpling från det godas sida. Den är medveten om att hafva upprifvit bron bakom sig och att sålunda vara oåtkomlig för det goda, liksom det goda för synden, så att, om den i ett svagt ögonblick än sjelf skulle vilja det, det dock vore omöjligt. Synden sjelf är lösrifvande från det goda, men förtviflan öfver synden är lösrifvande för andra gången. Detta frampinar naturligtvis det dämoniskas yttersta krafter ut ur synden, gifver den ogudliga ihärdigheten och förstockelsen att nödgas konseqvent anse allt, hvad som heter ånger, och allt, hvad som heter nåd, icke blott för tomt och intetsägande, utan för sin fiende, för något, mot hvilket man mest af allt har att skydda sig, alldeles som den gode skyddar sig mot frestelsen. Så förstådt är det en rigtig replik af Mefistofeles (i Faust), att intet är eländigare än en djefvul, som förtviflar; ty med att förtvifla måste här förstås att vilja vara svag nog för att höra något om ånger och nåd. För att beteckna potensationen i förhållandet mellan synd och förtviflan öfver synden kunde man säga: det första är brytningen med det goda, det andra brytningen med ångren.

Förtviflan öfver synden är ett försök på att hålla sig uppe genom att sjunka ännu djupare; liksom den, som stiger i en aerostrat, stiger genom att kasta tyngder ifrån sig, så sjunker den förtviflade genom att bestämdare och bestämdare kasta allt det goda ifrån sig (ty det godas tyngd är upplyftande), han sjunker; sjelf menar han visser-

ligen, att han stiger — han blifver ju också lättare. Synden sjelf är förtviflans kamp; men när så krafterna äro uttömda, måste det komma till en ny potensation, en ny dämonisk slutenhet i sig sjelf, det är förtviflan öfver synden. Detta är ett framsteg, ett stigande i det dämoniska, naturligtvis fördjupande i synden. Det är ett försök på att gifva synden hållning och intresse som en magt derigenom, att det nu skall vara evigt afgjordt, att man intet vill höra om ånger och intet om nåd. Emellertid är dock förtviflan öfver synden just medveten om sin egen tomhet, att den icke har det minsta att lefva af, icke en gång sitt eget sjelf i föreställningen derom. Det är en psykologiskt mästerlig replik af Macbeth (2:dra akten, 3:dje scenen): "Hädanefter (sedan han har mördat kungen — och nu förtviflar öfver sin synd) fins ingenting allvarligt mer på jorden: flärd alltihop; förbi med nåd och ära". — Hvad som är det mästerliga är dubbelslaget i de sista orden (nåd och ära). Genom synden, det vill säga, genom att förtvifla öfver synden, har han förlorat hvarje förhållande till nåden — och tillika till sig sjelf. Hans sjelfviska sjelf kulminerar i äregirighet. Nu har han ju blifvit kung, och dock, i det han förtviflar öfver sin synd och om ångrens realitet, om nåden, har han också förlorat sig sjelf, han kan icke ens för sig sjelf hålla det uppe, och han är jemt opp lika så långt från att kunna njuta sitt sjelf i äregirighet, som från att gripa nåden.

I lifvet (för så vidt då förtviflan öfver synden förekommer i lifvet; men i alla fall förekommer der något, som menniskorna kalla så) ses det som oftast fel beträffande denna förtviflan öfver synden, förmodligen derför att man i verlden i allmänhet blott har att göra med lättsinne, tanklöshet och ren pjollrighet och derför vanligen blifver helt högtidlig och vördnadsfullt tager af sig hatten för hvarje yttring af något djupare. Antingen i förvirrad oklarhet öfver sig sjelf och sin betydelse, eller med en anstrykning af hyckleri, eller med tillhjelp af den bakslughet och sofistik, som all förtviflan har med sig sjelf, är förtviflan öfver synden icke obenägen för att gifva sig sken af att vara något godt. Den skall då vara ett uttryck för, att det är en djup natur, som derför tager sig så nära af sin synd. Jag skall anföra ett exempel. När en menniska, som har varit begifven på en eller annan synd, men så under en längre tid gjort frestelsen motstånd och segrat — när hon gör ett återfall och åter sjunker i frestelsen: så är den förstämdhet, som inträder, ingalunda alltid sorg öfver synden. Det kan vara mycket annat; det kan för den orsakens skull också vara en förbittring mot försynen, liksom vore det den, som hade låtit henne falla i frestelsen; liksom hade den icke bort vara så hård mot henne, då hon nu en längre tid segerrikt hade motstått frestelsen. Men i alla händelser är det alldeles fruntimmersaktigt att utan vidare taga denna sorg för god, att alls icke vara uppmärksam på den tve-

tungighet, som ligger i all lidelse, hvilket åter är det ominösa, som kan göra, att den lidelsefulle stundom nästan intill vansinne efteråt förstår, att han har sagt motsatsen af hvad han trodde sig säga. En sådan försäkrar kanske i starkare och starkare uttryck, huru det pinar och plågar honom, detta återfall, huru det bringar honom till förtviflan; "jag förlåter mig det aldrig sjelf", säger han. Och allt detta skall vara uttrycket för, hur mycket godt det bor i honom, hvilken djup natur han är. Detta är en mystifikation. Jag lät med flit i framställningen inlöpa ett stickord: "jag förlåter mig det aldrig sjelf", ett ord, som just vanligen höres i en sådan förbindelse. Och just på detta ord kan man också strax känna sig dialektiskt till rätta. Han förlåter sig det aldrig *sjelf* — men om nu *Gud* ville förlåta honom det, så kunde han ju dock gerna hafva den godheten att förlåta sig sjelf. Nej, hans förtviflan öfver synden, och just mest ju mer den rasar i uttryckets lidelse, hvarigenom han (hvad han minst tänker på) angifver sig sjelf, när han "aldrig vill förlåta sig sjelf", att han så kunde synda (ty detta tal är något så när motsatsen till botfärdig förkrosselse, som beder Gud om att förlåta), är mycket långt ifrån att vara en bestämning af det goda; den är en intensivare bestämning af synd, hvars intensitet är fördjupande i synd. Saken är den, han har under den tid, han segerrikt gjort frestelsen motstånd, i egna ögon blifvit sig sjelf bättre än han verkligen är, han har blifvit stolt öfver sig sjelf.

Denna stolthets intresse är det nu, att det förflutna måtte vara någonting alldeles tillryggalagdt. Men i återfallet blifver plötsligt det förflutna åter helt och hållet presentiskt. Denna påminnelse kan hans stolthet icke tåla, och deraf denna djupa bedröfvelse o. s. v. Men bedröfvelsens rigtning är uppenbart bort från Gud, en dold egenkärlek och stolthet, i stället för att ödmjukt börja med att ödmjukt tacka Gud, att han dock så länge hade hulpit honom att motstå frestelsen, bekänna för Gud och sig sjelf, att det allaredan är mycket mer än han hade förtjenat, och så ödmjuka sig under minnet af, huru han har varit.

Här, liksom öfverallt, är det som de gamla uppbyggelseskrifterna förklara, så djupt, så erfaret, så vägledande. De lära, att Gud stundom tillåter, att den troende snafvar och faller i en eller annan frestelse — just för att förödmjuka honom och derigenom befästa honom mera i det goda; motsatsen emellan återfallet och det kanske betydliga framskridandet i det goda är så förödmjukande, identiteten med sig sjelf så smärtsam. Ju bättre någon är, desto djupare smärtar honom naturligtvis den enskilda synden, och desto farligare, så vida han icke gör vändningen rigtigt, farlig blott den minsta smula otålighet. Han kan möjligen af sorg sjunka i den mörkaste tungsinthet — och en narr till själasörjare icke vara långt ifrån att beundra hans djupa själ, och hvilken magt det goda har hos honom — liksom vore detta af det goda. Och hans hustru, ja hon känner sig så

djupt förödmjukad i jemförelse med en sådan allvarlig och helig man, som så kan sörja öfver synden. Kanske är också hans tal ännu mer förvillande, han säger kanske icke: jag kan aldrig förlåta mig det sjelf (liksom hade han kanske förr sjelf förlåtit sig synder; en hädelse mot Gud), nej, han talar om, att Gud aldrig kan förlåta honom det. Ack, och detta är blott en mystifikation. Hans sorg, hans bekymmer, hans förtviflan är sjelfvisk (liksom den ångest för synden, som understundom nästan ängslar en menniska i synd, derför att den är sjelfkärlek, som ville vara stolt öfver sig sjelf, att vara utan synd) — och tröst det han minst behöfver, hvarför också de oerhörda qvantiteter tröstegrunder, som själasörjarne ordinera, blott göra sjukdomen värre.

B. **Den synden att förtvifla om *) syndernas förlåtelse (förargelse).**

Potensationen i medvetandet om sjelfvet är här vetandet om Kristus, ett sjelf inför eller gent emot Kristus. Först kom (i förra afdelningen) ovetenhet om att hafva ett evigt sjelf; så vetande om att hafva ett sjelf, hvari det dock finnes något evigt. Derpå visades (vid öfvergången till andra afdelningen) denna skilnad innefattas under: sjelfvet, som har en mensklig föreställning om sig

---

***) Man märke skilnaden: att förtvifla *öfver* sin synd och att förtvifla *om* syndernas förlåtelse.**

sjelf, eller hvars mål menniskan är. Motsatsen härtill är: ett sjelf inför Gud, och *detta* lades till grund för definitionen på synd.

Nu kommer ett sjelf inför Kristus, ett sjelf, som dock förtvifladt icke vill vara sig sjelf eller förtvifladt vill vara sig sjelf. Ty förtviflan om syndernas förlåtelse måste hänföras antingen till den ena eller till den andra formeln för förtviflan, svaghetens eller trotsets; svaghetens, som förargad icke vågar tro, trotsets, som förargad icke vill tro. Likväl äro svaghet och trots här (då ju frågan icke är om att vara sig sjelf utan vidare, utan om att vara sig sjelf i bestämningen af att vara syndare, alltså sig sjelf i bestämningen af sin ofullkomlighet) det omvända af hvad förhållandet eljes är. Eljes är svaghet: att förtviflad icke vilja vara sig sjelf. Här är detta trots; ty här är det ju trots, att icke vilja vara sig sjelf, det man är, syndare, och att på grund deraf vilja undvara syndernas förlåtelse. Eljes är trots: att förtviflad vilja vara sig sjelf. Här är detta svagheten, att förtviflad vilja vara sig sjelf, syndare, sålunda, att det ingen förlåtelse finnes.

Ett sjelf inför Kristus är ett sjelf potenseradt genom det oerhörda medgifvandet af Gud, potenseradt genom det oerhörda eftertryck, som faller på det derigenom, att Gud också för detta sjelfs skull lät sig föda, blef menniska, led, dog. Som det i det föregående blef sagdt: ju mera gudsföreställning, desto mera sjelf, så gäller det här: ju mera föreställning om Kristus, desto mera sjelf.

Ett sjelf är qvalitativt hvad dess måttstock är. Att Kristus är måttstocken, är det från Guds sida till veterlighet bekräftade uttrycket för, hvilken oerhörd realitet ett sjelf är; ty först i Kristus är det sant, att Gud är menniskans mål och måttstock, eller måttstock och mål. — Men ju mera sjelf, desto intensivare synd.

Också från en annan sida kan potensationen i synden visas. Synd var förtviflan; potensationen var förtviflan öfver synden. Men nu tillbjuder Gud förlikningen i syndernas förlåtelse. Dock syndaren förtviflar, och förtviflan får ett ännu djupare uttryck; den förhåller sig nu på visst sätt till Gud, och dock är det just derför att den är ännu längre borta, ännu intensivare fördjupad i synden. I det syndaren förtviflar om syndernas förlåtelse, är det ju nästan som ginge han Gud rakt in på lifvet, det låter ju dialogiskt, detta: "nej, det finnes ingen syndaförlåtelse, det är en omöjlighet"; det ser ut som ett handgemäng. Men ändock måste menniskan aflägsna sig qvalitativt längre från Gud för att kunna säga det och för att det må kunna höras, och för att strida sålunda *cominus*, måste han vara *eminus*; så underligt är ande-tillvaron i akustisk mening konstruerad, så underligt distansförhållandena lagda. Så långt som möjligt måste en menniska vara fjerran från Gud för att det *nej* må kunna höras, som dock på visst sätt vill åt Gud; den största möjliga närgångenhet mot Gud är att vara längst bort; för att vara närgången mot Gud måste man gå långt bort; är

man honom närmare, kan man icke vara närgången, och är man närgången, är man *eo ipso*, betyder detta, att man är långt borta. O, menskliga vanmagt inför Gud! När man är närgången mot en högt uppsatt menniska, kan man kanske till straff blifva kastad långt bort ifrån honom; men för att vara närgången mot Gud, måste man gå långt bort ifrån honom.

I lifvet tager man som oftast fel på denna synd (att förtvifla om syndernas förlåtelse), i synnerhet sedan den tid, man har afskaffat det etiska, så att det sällan eller aldrig höres ett sundt etiskt ord. Estetiskt-metafysiskt honoreras det som tecken till en djup natur att förtvifla om syndernas förlåtelse, ungefär som om man ville anse det för tecken till en djup natur hos ett barn, att det är vanartigt. Öfver hufvud är det otroligt, hvilken konfusion det har inkommit i det religiösa från den tid, sedan man i menniskans förhållande till Gud har afskaffat detta "du skall", hvilket är det enda regulativet. Detta "du skall" skall vara med i hvarje bestämning af det religiösa; i dess ställe har man äfventyrligt brukat gudsföreställningen eller föreställningen om Gud som en ingrediens i den menskliga vigtigheten, för att blifva sig sjelf vigtig inför Gud. Liksom man i statslifvet blifver sig sjelf vigtig genom att höra till oppositionen, och väl till sist önskar, att det finnes en regering, för att dock hafva något att opponera emot; så vill man till sist icke afskaffa Gud — blott för att blifva sig sjelf ännu vigtigare genom att utgöra

oppositionen. Och allt det, som i forna dagar betraktades med fasa såsom yttringar af ogudlig uppstudsighet, det blifver nu genialt, tecken till en djup natur. "Du skall *tro*" hette det i gamla dagar, kort och godt, så nyktert som möjligt — nu är det genialt och tecken till en djup natur, att icke kunna. "Du skall tro syndernas förlåtelse" hette det, och som den enda kommentar till denna text hette det: "Dig skall ske en olycka, om du icke kan det; ty hvad man skall, det kan man" — nu är det genialt och tecken till en djup natur, att icke kunna tro det. Förträffliga resultat, hvartill kristenheten har bragt det Hördes icke ett ord om kristendom, så skulle menniskorna dock icke, hvad icke heller någonsin hedendomen har varit, vara så inbilska; men med tillhjelp deraf, att de kristliga föreställningarna så der okristligt ligga i luften, begagnas dessa till den mest potenserade näsvishet, för så vidt de icke missbrukas på något annat, men lika så fräckt sätt. Ty är det icke epigrammatiskt nog, att det att svärja dock nog icke var sed i hedendomen, men deremot rätt egentligen är hemmastadt i kristenheten; att hedendomen med en viss horrör, med bäfvan för det mysteriösa, oftast med stor högtidlighet nämnde Guds namn, hvaremot i kristenheten väl Guds namn är det ord, som förekommer mest i dagligt tal, och obetingadt det ord, vid hvilket minst något tänkes, och som brukas mest meningslöst och likgiltigt, derför att den stackars uppenbare Guden (som var oförsigtig och oklok nog att, i stället för att

hålla sig dold, som annars alltid förnämhet gör, blifva uppenbar) har blifvit en af hela befolkningen blott allt för känd personage, hvilken man gör en öfvermåttan stor tjenst med att en gång emellan gå i kyrkan, hvarest man derför också blifver rosad af presten, som å Guds vägnar tackar en för äran af besöket, hedrar en med titeln *from* och deremot gifver litet pikar åt dem, som aldrig visa Gud den äran att gå i kyrkan.

Den synden att förtvifla om syndernas förlåtelse är förargelse. Deri hade judarne fullkomligt rätt, att de förargades på Kristus, derför att han ville förlåta synder. Det fordras en synnerligt hög grad af andelöshet (det vill säga den, som vanligtvis finnes i kristenheten) för att, så·vida man icke är troende (och i sådant fall tror man ju, att Kristus var Gud), icke förargas öfver, att en menniska vill förlåta synder. Och dernäst vill det en lika besynnerlig andelöshet till, för att icke förargas öfver, att synd kan förlåtas. Detta är för menskligt förstånd det omöjligaste af allt — utan att jag derför prisar det som genialitet, att icke kunna tro det; ty det *skall* tros.

I hedendomen kunde naturligtvis denna synd icke finnas. Kunde hedningen (hvad han icke ens kunde, då han saknade gudsföreställningen) hafva den sanna föreställningen om synd: längre kunde han icke komma än till att förtvifla öfver sin synd. Ja, hvad mera är (och häri ligger allt det medgifvande, man kan göra menskligt förstånd och tänkande), man måste rosa den hedning, som dref

det dertill, att icke förtvifla öfver verlden, icke öfver sig sjelf i allmännare mening, utan öfver sin synd *). Det fordras dertill, menskligt taladt, både djupsinnighet och etiska bestämningar. Längre kan ingen menniska som sådan komma, och sällan nog, att någon kom så långt. Men kristligt är allt förändradt; ty du skall tro syndernas förlåtelse.

Och hvar befinner sig kristenheten i hänseende till syndernas förlåtelse? Ja, kristenhetens tillstånd är egentligen förtviflan om syndernas förlåtelse; detta må dock förstås sålunda: den är så långt tillbaka, att tillståndet icke en gång är uppenbart att vara detta. Man har icke ens kommit till medvetandet om synden, man känner blott det slags synder, som också hedendomen kände, och lefver lyckligt och väl i hednisk trygghet. Men

---

*) Man torde bemärka, att förtviflan öfver synden här sålunda är uppfattad dialektiskt i rigtning hän mot tron. Att detta dialektiska är till (om än denna skrift blott behandlar förtviflan som sjukdomen), må aldrig glömmas; det ligger ju deri, att förtviflan också är det första momentet i tron. När rigtningen deremot är bort från tron, bort från gudsförhållandet, så är förtviflan öfver synden den nya synden. I andelifvet är allt dialektiskt. Förargelse är ju sålunda, som upphäfd möjlighet, ett moment i tron; men förargelse, med rigtningen bort från tron, är synd. Man kan lägga en menniska det till last, att hon icke en gång kan förargas på kristendomen. När man talar sålunda, talar man ju om det att förargas som om något godt. Och deremot må man ju säga, att det att förargas är synd.

derigenom att man lefver i kristenheten, går man längre än hedendomen, man går här och inbillar sig, att denna trygghet är — ja, det kan icke vara annat i kristenheten — medvetandet om syndernas förlåtelse, hvari presterna styrka menigheten.

Kristenhetens grund-olycka är egentligen kristendomen, att läran om Gud-menniskan (kristligt förstådt väl att märka betryggad i paradoxet och förargelsens möjlighet) genom att ideligen och ideligen predikas har tagits fåfängligt, att qvalitetsskilnaden mellan Gud och menniska panteistiskt (först förnämt spekulativt, sedan pöbelaktigt på gator och i gränder) blifvit upphäfd. Aldrig har någonsin någon lära på jorden verkligt bragt Gud och menniska så nära tillsammans, som kristendomen; det kunde ingen heller, blott Gud sjelf kan göra det, en hvar mensklig uppfinning blifver dock en dröm, en osäker inbillning. Men aldrig har heller någonsin någon lära så omtänksamt värnat sig mot den grufligaste af alla gudsbespottelser, den att, sedan Gud har gjort detta steg, det så skulle tagas fåfängligt, liksom komme det dock på ett ut: Gud och menniska — aldrig har någonsin någon lära värnat sig så deremot som kristendomen, hvilken skyddar sig med tillhjelp af förargelsen. Ve de slappa talarne, ve de lösaktiga tänkarne, och ve, ve hela det anhang, som har lärt af dem och prisat dem!

Skall det hållas ordning i tillvaron — och det vill dock Gud, ty han är icke förvirringens

Gud — så måste det först och främst passas på, att hvarje menniska är en enskild menniska, blifver medveten om att vara en enskild menniska. Få menniskorna först lof att löpa tillsammans i hvad Aristoteles kallar djurbestämningen: mängden; blifver derpå detta abstraktum (i stället för att det är mindre än intet, mindre än den ringaste enskilda menniska) ansedt för att vara något: så dröjer det icke länge, förrän detta abstraktum blifver Gud. Och så, så slår det ju *philosophice* in med läran om Gud-menniskan. Liksom man i staterna har lärt, att mängden imponerar på kungen, och tidningarna på konferensråden, så uppdagar man då till sist, att *summa summarum* af alla menniskor imponerar på Gud. Detta kallas så läran om Gud-menniskan, eller att Gud och menniska är *idem per idem*. Det förstås, åtskilliga af de filosofer, som voro med om att utbreda denna lära, om generationens öfvervigt öfver individen, de vända sig bort med vämjelse, när deras lära har sjunkit så djupt, att pöbeln är Gud-menniskan. Men dessa filosofer glömma, att det dock är deras lära; de förbise, att den icke var sannare, då de förnäma antogo den, då eliten af de förnäma eller en utvald krets af filosofer var inkarnationen.

Det vill säga: läran om Gud-menniskan har gjort kristenheten fräck. Det ser nästan ut, som hade Gud varit för svag. Det är som hade det gått honom lika med den godmodige, som gör för stora medgifvanden och så lönas med otackamhet.

Det är Gud, som uppfann läran om Gud-menniskan, och nu har kristenheten fräckt fått det omvändt, och påbördar Gud slägtskapen, så att det medgifvande, Gud har gjort, ungefär betyder det samma som det i dessa tider betyder, när en konung gifver en friare författning — och det vet man nog hvad det betyder: "dertill var han så illa tvungen". Det är, som vore Gud kommen i förlägenhet; det är, som hade den kloke rätt, om han sade till Gud: Du är sjelf skulden till det; hvarför har du inlåtit dig så mycket med menniskan? Det hade ju dock aldrig fallit någon menniska in, aldrig uppkommit i någon menniskas hjerta, att det skulle finnas denna likhet mellan Gud och menniska. Det var du sjelf, som lät förkunna det; nu skördar Du frukten.

Dock har kristendomen satt sig i säkerhet från begynnelsen. Den begynner med läran om synden. Syndens kategori är enskildhetens kategori. Synden låter sig alls icke tänka spekulativt. Den enskilda menniskan ligger nemligen under begreppet; man kan icke tänka en enskild menniska, utan blott begreppet menniska. — Derför är det som spekulationen strax kommer in på läran om generationens *öfvermagt* öfver individen; ty att spekulationen skulle erkänna begreppets *vanmagt* i förhållande till verkligheten, är icke att begära. — Men som man icke kan tänka en enskild menniska, så icke heller en enskild syndare; man kan tänka synden (så blifver den negationen), men icke en enskild syndare. Dock just derför

kan det icke heller blifva allvar med synden, när den blott skall tänkas. Ty allvaret är just, att du och jag äro syndare; allvaret är icke synden öfver hufvud, utan allvarets eftertryck ligger på syndaren, som är den enskilde. I förhållande till "den enskilda menniskan" måste spekulationen, så vida den är konseqvent, egentligen mycket ringakta det att vara en enskild menniska, eller att vara det, som icke kan tänkas; den borde, om den ville göra något i den rigtningen, säga till den enskilde: är detta något att förspilla tiden på, se framför allt till att glömma det, det att vara en enskild menniska är att vara intet, tänk — så är du hela menskligheten, *cogito ergo sum.* Kanske torde dock äfven detta vara lögn, den enskilda menniskan och det att vara en enskild menniska det högsta. Dock låt det nu så vara. Men helt konseqvent måste spekulationen också säga: det att vara en enskild syndare, det är icke att vara något, det ligger under begreppet, förspill ej tiden derpå o. s. v. Och hvad så vidare, skall man så kanske i stället för att vara en enskild syndare (liksom man uppfordrades till att, i stället för att vara en enskild menniska, tänka begreppet menniska) tänka synden? Och hvad så vidare, blifver man så kanske genom att tänka synden sjelf "synden" — *cogito ergo sum?* Ett förträffligt förslag! Emellertid behöfver man ändå icke frukta att sålunda blifva synden, den — rena synden; ty just synden låter sig icke tänka. Detta måste väl dock spekulationen sjelf medgifva, då synden ju är affall från be-

greppet. Men för att icke längre disputera *e concessis*, hufvudsakligen är svårigheten en annan. Spekulationen tager sig icke i akt för, att i förhållande till synden är det etiska med, hvilket alltid pointerar omvändt mot hvad spekulationen gör och tager rakt motsatta steg; ty det etiska abstraherar icke från verklighet, utan fördjupar sig i verklighet, opererar väsentligen med hjelp af den spekulativt förbisedda och föraktade kategorien: enskildheten. Synd är en bestämning af den enskilde; det är lättfärdighet och ny synd att låtsa som vore det ingen ting att vara en enskild syndare — när man sjelf är denne enskilde syndare. Här slår kristendomen till, slår ett kors för spekulationen; det är spekulationen lika omöjligt att komma ut ur denna svårighet, som för ett segelfartyg att segla fram med rak motvind. Syndens allvar är dess verklighet hos den enskilde, om det är du eller jag; spekulativt skall man se bort från den enskilde: alltså kan man blott lättsinnigt tala spekulativt om synden. Syndens dialektik går alldeles stick emot spekulationens.

Här begynner kristendomen, med läran om synden och derigenom med den enskilde*). Ty

---

*) Läran om slägtets synd har ofta blifvit missbrukad, derför att man icke varit uppmärksam på, att synden, hur gemensam den än är för alla, icke samlar menniskorna i ett gemenskapsbegrepp, i sällskap eller kompani (»lika litet som ute på kyrkogården de dödas mängd bildar något sällskap»), utan afsöndrar menniskorna i enskilda och håller hvar enskild fast som syndare, hvilken afsöndring i en

visserligen är det kristendomen, som har lärt detta om Gud-menniskan, om likheten mellan Gud och menniska, men den är en stor hatare af oförsynt och näsvis närgångenhet. Med tillhjelp af läran om synden och den enskilde syndaren har Gud och Kristus en gång för alla, helt annorlunda än någon konung, satt sig i säkerhet mot folket och

---

annan mening både är i öfverensstämmelse med och teleologiskt i rigtning af tillvarons fullkomlighet. Härpå har man icke varit uppmärksam, och så har man låtit det fallna slägtet en gång för alla hafva blifvit godt igen genom Kristus. Och sålunda har man dock åter bragt Gud på halsen ett abstraktum, hvilket som abstraktum vill vara i närmare slägtskap med honom. Men detta är ett smyghål, som blott gör menniskorna fräcka. När nemligen »den enskilde» skall känna sig i slägtskap med Gud (och detta är kristendomens lära), så får han också känna hela trycket deraf i fruktan och bäfvan, han måste, om det icke vore en gammal upptäckt, upptäcka förargelsens möjlighet. Men skall det vara genom ett abstraktum, som den enskilde kommer till denna härlighet, så blifver saken mycket för lätt och är i grunden tagen fåfängligt. Den enskilde får sålunda icke det oerhörda tryck af Gud, hvilket i förödmjukelse lika mycket nedtrycker som det upplyfter, den enskilde inbillar sig att hafva allt utan vidare genom att participera i detta abstraktum. Det är icke med det att vara menniska som med det att vara djur, der exemplaret alltid är mindre än arten. Menniskan utmärker sig icke blott genom de företräden, som vanligen nämnas, från andra djurarter, utan qvalitativt derigenom, att individen, att den enskilde är mera än arten. Och denna bestämning är åter dialektisk, betyder, att den enskilde är syndare, men så åter igen, att det är fullkomligheten att vara den enskilde.

folk och mängden, publikum o. s. v. o. s. v. *item* mot hvarje fordran på en friare författning. Alla dessa abstrakta äro för Gud alls icke till; det lefver för Gud i Kristus idel enskilda menniskor (syndare) — dock kan Gud väl öfverfara det hela, han kan till och med på köpet taga sig af sparfvarne. Gud är öfver hufvud en vän af ordning; och derför är han sjelf tillstädes på hvarje punkt, i hvarje ögonblick (hvilket i läroboken uppföres som en af de titulaturer, hvarmed Gud nämnes, och hvarvid menniskorna tänka litet en gång emellanåt, men som de väl aldrig göra försök på att tänka i hvart ögonblick), han är allestädesnärvarande. Hans begrepp är icke som menniskans, under hvilket det enskilda ligger som det, hvilket icke kan gå opp i begreppet; hans begrepp omfattar allt, och i annan mening har han intet begrepp. Gud hjelper sig icke med en abbreviatur, han begriper (*comprehendit* = omfattar) sjelfva verkligheten, allt det enskilda; för honom ligger den enskilde icke under begreppet.

Läran om synden, om att du och jag äro syndare, hvilken lära obetingadt splittrar "mängden", befäster nu qvalitets-olikheten mellan Gud och menniska så djupt som den aldrig någonsin har blifvit befäst — åter detta kan blott Gud; synden är ju: *för Gud* o: s. v. Uti intet är en menniska så olik Gud, som deruti, att hon, och det är hvarje menniska, är en syndare, och är det "för Gud", hvarigenom ju motsatserna i dubbel mening sammanhållas; de sammanhållas (*continentur*), de få

icke lof att gå ifrån hvarandra; men derigenom att de sålunda sammanhållas, visar sig olikheten desto starkare, liksom när man talar om att hålla två färger tillsammans: *opposita juxta se posita magis illucescunt.* Synd är det enda af hvad som annars prediceras om en menniska, som på intet sätt, hvarken *via negationis* eller *via eminentiæ*, kan utsägas om Gud. Att utsäga om Gud (i samma mening som att han icke är ändlig, alltså *via negationis*, att han är oändlig), att han icke är en syndare, är gudsbespottelse.

Som syndare är menniskan åtskild från Gud genom qvalitetens djupaste svalg. Och, såsom sjelfföljd deraf, är Gud åter åtskild från menniskan genom samma qvalitetens djupa svalg, när han förlåter synder. Om det nemligen dock eljes läte sig göra, att genom ett slags omvänd ackommodation öfverflytta det gudomliga på det menskliga: i *ett* kommer hon evigt aldrig att likna Gud, i att förlåta synder.

Här ligger då förargelsens yttersta koncentration, något som den lära har funnit af nöden, som just har lärt likheten mellan Gud och menniska.

Men förargelsen är den mest möjliga afgörande bestämning af subjektiviteten, den enskilda menniskan. Visserligen är det att tänka förargelse utan att tänka en förargad icke lika omöjligt som ett flöjtspel, när der ingen flöjtspelare är; men sjelfva tänkandet måste dock säkerligen medgifva, att förargelse, ännu mera än kärlek, är ett overk-

ligt begrepp, som först blifver verkligt hvar gång det är någon, en enskild, som är förargad.

Förargelse förhåller sig alltså till den enskilde. Och dermed begynner kristendomen, med att göra hvarje menniska till en enskild, en enskild syndare; och nu koncentrerar den allt hvad himmel och jord kan uppdrifva af förargelses möjlighet (blott deröfver råder Gud): och detta är kristendom. Den säger så till hvar enskild: Du skall tro, d. ä. du skall antingen förargas eller du skall tro. Vidare icke ett ord; det är icke vidare att tillfoga. "Nu har jag talat", säger Gud i himlarne; "i evigheten talas vi åter vid. Du kan under den mellanliggande tiden göra hvad du vill; men domen förestår".

En dom! Ja, det hafve vi menniskor ju lärt, det lärer ju erfarenheten, att när det är myteri ombord på ett skepp eller i en armé, så äro de skyldiga så många, att man måste låta straffet fara; och när det är publikum, det högtärade bildade publikum eller folket, så är det icke allenast ingen förbrytelse, så är det enligt tidningarna, på hvilka man kan lita som på evangeliet och uppenbarelsen, Guds vilja. Hvaraf kommer detta? Det kommer deraf, att begreppet dom svarar mot den enskilde; man dömer icke *en masse;* man kan slå ihjel folk *en masse,* spruta på dem *en masse,* smickra dem *en masse,* korteligen: på många sätt behandla folk som fä, men döma folk som fä kan man icke, ty man kan icke döma fä; om än aldrig så många dömas, när det att döma skall hafva

allvar och sanning, dömes hvar enskild *). När nu så många äro de skyldige, så låter sig detta, menskligt, icke göra; derför uppgifver man det hela, man inser, att det icke kan vara fråga om någon dom, de äro för många för att blifva dömde, man kan icke få dem eller komma åt att få dem enskilda, derför måste man uppgifva att *döma.*

Och då man nu i vår upplysta tid, der man finner alla antropomorfistiska och antropopatiska föreställningar om Gud opassande, dock icke finner det opassande att tänka Gud som domare i likhet med en vanlig kretsdomare eller generalauditör, som icke kan öfverfara en så vidlyftig sak — så sluter man: det kommer i evigheten att gå ackurat på samma vis. Låt oss derför blott hålla ihop, försäkra oss om, att presterna predika på det sättet. Och skulle det finnas någon enskild, som vågade tala annorlunda, en enskild, som vore dåraktig nog att göra sig sjelf sitt lif bekymradt och ansvarigt i fruktan och bäfvan och så äfven vilja plåga andra: låt oss då sätta oss i säkerhet genom att anse honom för galen eller, om så behof göres, slå honom ihjel. När vi blott äro många om det, så är det ingen orätt. Det är nonsens och antiqveradt, att många kunna göra orätt; hvad de många (*οἱ πολλοί*), hvad mängden gör är Guds vilja. För denna visdom, det veta vi af erfarenhet — ty vi äro inga oerfarna yng-

*) Se, derför är Gud »domaren», derför att för honom ingen mängd finnes, utan blott enskilde.

lingar, vi framkasta icke lösa ord, vi tala som män af erfarenhet — hafva hittills alla menniskor böjt sig, konungar och kejsare och excellenser; med tillhjelp af denna visdom hafva hittills alla våra kreatur kommit sig opp; så skall sannerligen Gud också lära att böja sig. Det gäller blott, att vi blifva många, rigtigt många, som hålla ihop; när vi göra det, så äro vi i säkerhet och skydd mot evighetens dom. — Ja, visserligen äro de säkra, om det vore först i evigheten de skulle blifva enskilde. Men de voro och äro för Gud ständigt enskilde; icke den, som sitter i ett glasskåp, är så generad som hvarje menniska är för Gud genomskinlighet. Detta är samvetsförhållandet. Med tillhjelp af samvetet är det så inrättadt, att rapporten strax följer med hvarje skuld, och att den skyldige är den, som sjelf måste skrifva den. Men den skrifves med sympatetiskt bläck och blifver derför först rätt tydlig, när den i evigheten hålles upp för ljuset, medan evigheten reviderar samvetena. I grunden ankommer en hvar till evigheten så, att han sjelf medför och öfverlemnar den noggrannaste anmälan om hvarje den minsta obetydlighet, han förbröt eller lemnade efter sig. Att hålla dom i evigheten kunde derför ett barn bestrida: der är egentligen intet att göra för tredje man, allt, ända intill det obetydligaste ord, som blifvit taladt, är i ordning. Det går den skyldige, som är på resan genom lifvet till evigheten, på samma sätt som det gick den mördare, som på jernbanan med dennas hastighet flydde bort från gernings-

stället — och sitt brott: ack, just under den vagn, hvari han satt, lopp den elektromagnetiska telegrafen med hans signalement och ordre att anhålla honom vid första station. Då han ankom till stationen och steg ut ur vagnen, var han arrestant — han hade på visst sätt sjelf medfört angifvelsen.

Alltså: förtviflan om syndernas förlåtelse är förargelse. Och förargelse är syndens potensation. Detta tänker man i allmänhet alls icke på; man räknar i allmänhet väl knapt förargelse till synd, om hvilken man då icke talar, men i stället talar man om synder, bland hvilka förargelse icke finner plats. Ännu mindre uppfattar man förargelse som syndens potensation. Detta kommer deraf, att man icke, kristligt, bildar motsatsen mellan synd — tro, utan mellan synd — dygd.

C. **Den synden att uppgifva kristendomen *modo ponendo*, att förklara den för osanning.**

Detta är synd mot den Helige Ande. Sjelfvet är här mest förtvifladt potenseradt; det kastar icke blott hela kristendomen ifrån sig, utan gör den till lögn och osanning — hvilken oerhördt förtviflad föreställning om sig sjelf måste icke detta sjelf hafva!

Syndens potensation visar sig tydligt, när man uppfattar den som ett krig mellan menniska och Gud, der taktiken förändras; potensationen är stigande från det defensiva till det offensiva. Synd

är förtviflan; här kämpas eviterande. Så kom förtviflan öfver sin synd; här kämpas ännu en gång eviterande eller befästande sig inom sin tillbakadragna ställning, men ständigt *pedem referens*. Nu förändras taktiken; ehuru synden fördjupar sig mer och mer i sig sjelf och sålunda aflägsnar sig, kommer den dock i en annan mening närmare, blifver mer och mer afgjordt sig sjelf. Förtviflan om syndernas förlåtelse är en bestämd position gent emot ett erbjudande af Guds barmhertighet; synden är icke fullt den flyktande, icke blott defensiv. Men den synden att uppgifva kristendomen som osanning och lögn är offensivt krig. Allt det föregående gör dock på visst sätt sin motpart det medgifvandet, att han är den starkare. Men nu är synden angripande.

Synd mot den Helige Ande är den positiva formen af att vara förargad.

Kristendomens lära är läran om Gud-menniskan, om slägtskapen mellan Gud och menniska, men väl att märka så, att förargelsens möjlighet är, om jag så får säga, den garanti, hvarigenom Gud försäkrar sig om, att menniskan icke kan komma honom för nära. Förargelsens möjlighet är det dialektiska momentet i allt det kristliga. Borttages den, så är det kristliga icke blott hedendom, utan någonting så fantastiskt, att hedendomen måste förklara det för tomt prat. Att vara Gud så nära, som kristendomen lärer att menniskan kan komma honom och vågar komma honom och skall komma honom i Kristus, det har aldrig fallit

någon menniska in. Skall detta nu förstås direkt, så alldeles utan vidare, utan allra minsta reservation, alldeles ogeneradt, helt käckt och modigt: så är kristendom, om man vill kalla hedendomens dikt om gudarne ett menskligt vansinne, en vansinnig Guds uppfinning; en sådan lära kunde blott en Gud, som har gått från förståndet, falla på — så måste en menniska döma, som ännu har bevarat sitt förstånd. Den inkarnerade Guden skulle, om menniskan så utan vidare finge vara kamrat med honom, blifva ett sidostycke till prins Henrik hos Shakspeare.

Gud och menniska äro två qvaliteter, mellan hvilka det är en oändlig qvalitets-åtskilnad. Hvarje lära, som förbiser denna skilnad, är, menskligt taladt, vansinnig, gudomligt förstådt, gudsbespottelse. I hedendomen gjorde menniskan Gud till menniska (mennisko-guden); i kristendomen gör Gud sig till menniska (Gud-menniskan) — men i denna sin förbarmande nåds oändliga kärlek gör han dock *ett* vilkor; han kan det icke annorlunda. Just detta är sorgen hos Kristus: "han kan det icke annorlunda"; han kan förnedra sig sjelf, påtaga sig en tjenares skepnad, lida, dö för menniskorna, inbjuda alla att komma till honom, offra hvarje sin lefnadsdag och hvarje dagens timme, och offra lifvet — men förargelsens möjlighet kan han icke borttaga. O, endaste kärlekens gerning, o, outgrundliga kärlekens sorg, att till och med Gud icke kan — liksom han i en annan mening icke heller vill, icke kan vilja — men äfven om han ville,

icke kan göra det omöjligt, att denna kärlekens gerning kan blifva en menniska till alldeles det motsatta, till det yttersta elände! Ty det största möjliga menskliga elände, ännu större än synden, är att förargas på Kristus och förblifva i förargelsen. Och detta kan Kristus icke, detta kan "kärleken" icke göra omöjligt. Se, derför säger han: "salig den som icke förargas på mig". Mera kan han icke göra. Alltså han kan, det är möjligt, han kan med sin kärlek komma till att göra en menniska så eländig, som en menniska annars aldrig någonsin kunde blifva det. O, outgrundliga motsägelse i kärlek! Men dock kan han — af kärlek icke i sitt hjerta förmå sig att underlåta att fullborda kärlekens gerning; ack, om den ändock så gjorde en menniska så eländig, som hon annars aldrig skulle hafva blifvit det!

Låt oss tala helt menskligt derom. O, huru usel en menniska, som aldrig har af kärlek känt längtan efter att offra allt af kärlek, som alltså icke har kunnat det! Men när hon så upptäckte, att just denna hennes uppoffring i kärlek, att det vore möjligt, att den kunde blifva den andra menniskan, den älskade, den största olycka: hvad så? Så antingen förlorade kärleken hos henne sin spännkraft; från att vara ett magtens lif sammansjönke den till en vemodig känslas inneslutna begrundande, hon ginge från kärleken, hon vågade icke göra denna kärlekens gerning, sjelf dignande icke under gerningen, men under tyngden af nämda möjlighet. Ty liksom en vigt blifver oändligt mycket tyngre,

när den anbringas på änden af en stång och den lyftande skall hålla i den motsatta änden, så blifver hvarje gerning oändligt tyngre, när den blifver dialektisk, och tyngst, när den blifver sympatetiskdialektisk, så att hvad kärleken manar att göra för den älskade, det synes åter i en annan mening omsorgen för den älskade afråda. — Eller ock segrade kärleken, och den älskande vågade det af kärlek. O, men i kärlekens glädje (så som kärlek alltid är glad, i synnerhet när den offrar allt) var dock en djup sorg — ty det var ju möjligt! Se derför fullbordade han denna sin kärleksgerning, han bragte offret (vid hvilket han för sin del jublade) icke utan tårar: det sväfvar öfver detta, hvad skall jag kalla det, detta innerlighetens historiemåleri, den nämnda mörka möjligheten. Och dock, om denna icke hade sväfvat deröfver, hade hans gerning icke varit den sanna kärlekens. — O min vän, hvad har du väl försökt i lifvet! Ansträng din hjerna, slit hvarje täckelse åt sidan och blotta känslans *viscera* i ditt bröst, nedrif hvarje befästning, som skiljer dig från den, om hvilken du läser, och läs så Shakspeare — och du skall rysa för kollisioner. Men för de egentliga religiösa kollisionerna synes sjelfve Shakspeare hafva ryst tillbaka. Kanske låta dessa också uttrycka sig endast i gudarnes språk. Och detta språk kan ingen menniska tala; ty, som allaredan en grek så skönt har sagt: af menniskor lärer menniskan att tala, af gudarne att tiga.

Att den oändliga qvalitets-skilnaden eger rum

mellan Gud och menniska, det är förargelsens möjlighet, hvilken icke kan borttagas. Af kärlek blifver Gud menniska; han säger: se här, hvad det är att vara menniska, men, tillägger han, tag dig till vara, ty jag är tillika Gud — salig den, som icke förargas på mig. Han påtager sig som menniska en ringa tjenares skepnad, han uttrycker det att vara en ringa menniska, på det att ingen menniska skall kunna mena sig vara utesluten, eller mena, att det är menskligt anseende och anseende bland menniskor, som bringar någon närmare Gud. Nej, han är den ringa menniskan. Se hit, säger han, och förvissa dig om, hvad det är att vara menniska, o, men tag dig till vara; ty jag är tillika Gud — salig den, som icke förargas på mig. Eller omvändt: Fadren och jag äro ett; dock är jag denna enskilda, ringa menniska, fattig, öfvergifven, öfverlåten i menniskornas våld — salig den, som icke förargas på mig. Jag, denna ringa menniska, är den som gör, att döfve höra, blinde se, halte gå, spetälske renas, döde uppstå — salig den, som icke förargas på mig.

Under ansvar å högsta ort fördristar jag mig derför att säga, att detta ord: salig den, som icke förargas på mig, hörer med till förkunnandet af Kristus, om än icke på samma sätt som instiftelseorden i nattvarden, likväl som de orden: en hvar pröfve sig sjelf. De äro Kristi egna ord, och de måste, i synnerhet i kristenheten, åter och åter inskärpas, upprepas, sägas till en hvar sär-

skildt. Öfverallt *) der dessa ord icke ljuda med, eller i alla händelser, der framställningen af det kristliga icke är på hvarje punkt genomträngd af denna tanke: der är kristendomen blasfemi (hädelse). Ty utan lifvakt och utan tjenare, som kunde bereda honom vägen och göra menniskorna uppmärksamma på, hvem det var som kom, gick Kristus här på jorden i en tjenares ringa skepnad. Men förargelsens möjlighet (o, som den var honom i hans kärlek sorgen!) värnade och värnar om honom, befäster ett djupt svalg mellan honom och den, som var honom närmast och stod honom närmast.

Den nemligen, som icke förargas, han *tillbeder* troende. Men att tillbedja, hvilket är trons uttryck, är att uttrycka, att qvalitetens oändligt djupa svalg dem emellan är befäst. Ty i tron är åter förargelsens möjlighet det dialektiska momentet **).

---

*) Och det är nu fallet nästan öfverallt i kristenheten, hvilken, som det synes, *antingen* helt och hållet ignorerar, att Kristus sjelf är den, som upprepade gånger, så innerligt varnade mot förargelsen, ännu mot slutet af sitt lif äfven sina trogne apostlar, som hade följt honom från begynnelsen och för hans skull öfvergifvit allt; *eller* till och med tyst anser det för ett slags öfverspänd ängslan af Kristus, då tusendens och tusendens erfarenhet ju bevisar, att man kan hafva tron på Kristus utan att hafva märkt det minsta af förargelsens möjlighet. Men detta torde vara ett misstag, som väl skall blifva uppenbart, när förargelsens möjlighet kommer för att döma kristenheten.

**) Här en liten uppgift för iakttagare. Om man antager, att alla de många prester här och i utlandet, som hålla och skrifva predikningar, äro troende kristne, huru låter det sig då förklara, att man aldrig hörer eller läser den bön, som särdeles i våra tider låge så nära: Gud i himlarne, jag tackar dig, att du icke har fordrat af en men-

Men den art af förargelse, hvarom här är fråga, är *modo ponendo*, den utsäger om kristendomen, att den är osanning och lögn, och derigenom åter det samma om Kristus.

För att belysa denna art af förargelse blifver det bäst att genomgå de olika formerna af förargelsen, hvilken principielt förhåller sig till paradoxet (Kristus) och således återkommer vid en hvar bestämning af det kristliga, derför att en hvar sådan förhåller sig till Kristus, har Kristus *in mente.*

Den lägsta formen af förargelse, den, menskligt taladt, oskyldigaste, är att låta det hela med Kristus stå oafgjordt, att döma sålunda: jag tillåter mig ej att döma något derom; jag tror icke, men jag dömer intet. — Att detta är en form af förargelse, undgår de fleste. Saken är, man har rent af glömt detta kristliga: „*du skall*". Deraf kommer det, att man icke ser, att detta är förargelse, detta att ställa Kristus i indifferens. Det att kristendomen är dig förkunnad, betyder, att du skall hafva en mening om Kristus; han är eller det att han är till, och att han har varit till, är

---

niska, att hon skall begripa kristendomen; ty om det fordrades, då vore jag den eländigaste af alla. Ju mer jag söker att begripa den, desto mer obegriplig förekommer den mig, desto mer upptäcker jag blott förargelsens möjlighet. Derför tackar jag dig, att du endast fordrar tron, och jag beder dig, att du framgent ville föröka mig henne. — Denna bön skulle ortodoxt vara alldeles korrekt, och antaget, att den vore sann hos den bedjande, skulle den tillika vara korrekt ironi öfver hela spekulationen. Men månne tron finnes på jorden!

hela tillvarons afgörelse. Är Kristus dig förkunnad, så är det förargelse att säga: jag vill ingen mening hafva derom.

Dock må detta förstås med en viss inskränkning i dessa tider, då kristendomen förkunnas så medelmåttigt, som det sker. Det lefver säkerligen många tusen, som hafva hört kristendomen förkunnas och som aldrig hafva hört något om detta „skall“. Men den, som har hört det, när han så säger: jag vill ingen mening hafva derom, så är han förargad. Han förnekar nemligen Kristi gudom, att den har rätt att fordra detta af en menniska, att hon skall hafva en mening. Det hjelper icke att en sådan menniska säger: „jag utsäger ju intet, hvarken ja eller nej om Kristus“; ty då spörjer man henne blott: har du då icke heller någon mening om, huruvida du skall hafva någon mening om honom eller icke? Svarar hon derpå: jo, så fångar hon sig sjelf; och svarar hon: nej, så dömer kristendomen henne ändå, att hon skall hafva en mening derom, och alltså åter om Kristus, att ingen menniska skall djerfvas att låta Kristi lif förblifva stående som en kuriositet. När Gud låter sig föda och blifver menniska, så är detta icke ett betydelselöst infall, något han hittar på, för att dock företaga sig något, kanske för att göra en ände på den tråkighet, hvilken, som man fräckt har sagt, skall vara förbunden med att vara Gud — det är icke för att upplefva äfventyr. Nej, när Gud gör det, så är detta faktum tillvarons allvar. Och detta är åter allvaret i detta

allvar: att en hvar *skall* hafva en mening derom. När en konung besöker en landsortsstad, anser han det för en förnärmelse, om en embetsman, derest denne ej har laga förfall, underlåter att göra honom sin uppvaktning; men hvad månne han skulle döma, om någon ville ignorera hela detta faktum, att konungen vore i staden, ville spela privatman, hvilken i sådant hänseende "gifver Hans Majestät och kungens bud en god dag?" Och sålunda äfven, när det behagar Gud att varda menniska — att det då behagar en menniska (och hvad embetsmannen är för konungen, det är hvarje menniska för Gud) att derom säga: ja, det är något, hvarom jag icke önskar att hafva någon mening. Sålunda talar man förnämt om, hvad man i grunden förbiser: alltså förbiser man förnämt Gud.

Den nästa formen af förargelse är den negativa, men lidande. Den känner väl, att ignorera Kristus förmår den icke, att låta det med Kristus anstå och så för resten hafva brådtom i lifvet, dertill är den icke i stånd. Men tro kan den icke heller, den vidblifver så att stirra på en och samma punkt, på paradoxet. Så till vida aktar den dock kristendomen, den uttrycker, att denna fråga: hvad synes dig om Kristus? verkligen är den mest afgörande. En sådan förargad lefver då hän som en skugga; hans lif förtäres, derför att han i sitt innersta ständigt är sysselsatt med denna afgörelse. Och sålunda uttrycker han (liksom olycklig kärleks lidande i förhållande till kärlek), hvilken realitet kristendomen har.

Den sista formen af förargelse är den, om hvilken vi här tala, den positiva. Den förklarar kristendomen för osanning och lögn, den förnekar Kristus (att han har varit till och att han är den, han sade sig vara) antingen doketiskt eller rationalistiskt, så att Kristus antingen icke blifver en verkligt enskild menniska, utan blott skenbart, eller att han blifver blott en enskild menniska, så att han antingen doketiskt blifver poesi, mytologi, som icke gör anspråk på verklighet, eller rationalistiskt en verklighet, som icke gör anspråk på att vara gudomlig. I detta förnekande af Kristus som paradoxet ligger naturligtvis åter förnekandet af allt det kristliga: synden, syndernas förlåtelse o. s. v.

Denna form af förargelse är synd mot den Helige Ande. Liksom judarne sade om Kristus: han utdrifver djeflar med djefvulens hjelp, så gör denna förargelse Kristus till en uppfinning af djefvulen.

Denna förargelse är syndens högsta potensation, hvilket man som oftast förbiser, då man icke, kristligt, bildar motsatsen: synd — tro.

Deremot är denna motsats gjord gällande i hela denna skrift, som strax i första afdelningen A, A uppstälde formeln för det tillstånd, hvari det alls ingen förtviflan är: i att förhålla sig till sig sjelf och i att vilja vara sig sjelf hvilar sjelfvet med klarhet hos den magt, som grundat det — hvilken formel åter, hvarom oftare är erinradt, är definitionen på tro.

INNEHÅLL.

Förord af utgifvaren.

Ingång.

Första Afdelningen.

Sjukdomen till döds är förtviflan.

A.

B.

C.

Andra Afdelningen.

Förtviflan är synden.

A.

B.

